Il Centro di diritto arabo e musulmano
Fondato nel maggio 2009, il Centro di diritto arabo e musulmano offre delle consultazioni giuridiche, delle conferenze, delle traduzioni, delle ricerche e dei corsi sul diritto arabo e musulmano e le relazioni tra musulmani e occidentali. Permette, inoltre, di scaricare gratuitamente dal sito www.sami-aldeeb.com un buon numero di scritti.

L'autore
Sami A. Aldeeb Abu-Sahlieh: Cristiano d'origine palestinese. Cittadino svizzero. Dottore in legge. Abilitato a dirigere ricerche (HDR). Professore delle università (CNU-Francia). Responsabile del diritto arabo e musulmano all'Istituto svizzero di diritto comparato (1980-2009). Visiting professor in varie università in Francia, Italia e Svizzera. Direttore del Centro di diritto arabo e musulmano. Autore di tanti libri e di una traduzione francese, italiana e inglese del Corano. Questo libro è una traduzione del mio libro in francese: *Introduction au droit arabe*.

Edizioni
Centre de droit arabe et musulman
Ochettaz 17
Ch-1025 St-Sulpice
Tel. fisso: 0041 [0]21 6916585
Tel. portabile: 0041 [0]78 9246196
Sito: www.sami-aldeeb.com
Email: sami.aldeeb@yahoo.fr

Sommario

Osservazioni generali

Trascrizione

L'alfabeto arabo si presta a varie forme di trascrizione. Evito la forma erudita troppo complicata per un lettore non specializzato. Do le equivalenze di alcune lettere arabe:

'	ع + ء	gh	غ
kh	خ	u + w	و
d	د + ض	i + y	ي
dh	ذ + ظ	t	ت + ط
sh	ش	h	هـ + ح
s	س + ص	j	ج

Non farò alcuna distinzione tra le vocali lunghe e le vocali brevi, né tra gli articoli determinativi *shamsi* e *qamari* (scriverò *al-shari'ah* e non *ash-shari'ah*).

Nelle note e la bibliografia, il nome dello stesso autore può avere due forme: una forma, quando il libro è stato oggetto di traduzione, e l'altra forma quando il libro è citato in arabo (per esempio: Hallaf e Khallaf; Al-Ashmawy e Al-'Ashmawi). Nel testo adotto una forma unificata, preferibilmente la forma trascritta.

Citazioni della Bibbia e del Corano

Le citazioni dall'Antico Testamento e dal Nuovo Testamento sono tratte dalla *Bibbia di Gerusalemme* (web.tiscali.it/santostefano/edicola/download.htm). Quelle dal Corano sono tratte soprattutto dalla traduzione di Hamza Piccardo (http://www.Corano.it/menu_sx.html) e da quella di Gabriele Mandel: *Il Corano*, traduzione e apparati critici, UTET, Torino, 2004, comparate all'originale arabo. Le cifre tra parentesi nel testo e nelle note senza altra menzione rinviano alla classificazione del Corano secondo l'edizione del Cairo del 1923. Questa classificazione differisce da quella dell'edizione di Flügel del 1834 a volte adottata dagli orientalisti. La lingua araba non fa una distinzione tra le lettere maiuscole e minuscole. Certe traduzioni usano la maiuscola per gli aggettivi e i pronomi che rinviano a Dio. Abbiamo evitato questo uso

Note e bibliografia

Per non appesantire inutilmente le note, cito il nome dell'autore e talvolta i primi elementi del titolo. Il lettore troverà alla fine del libro tutti i dati bibliografici completi. Eccetto indicazione contraria, le date che appaiono in questo libro rinviano all'era cristiana. Indico per quanto possibile la data del decesso delle persone che cito, tanto nel testo che nella bibliografia, in modo che il lettore possa situarle nel tempo. Esempio: Abu-Hanifah (d. 767).

Abbreviazioni e glossario dei termini non spiegati

1 Co	Prima epistola di Paolo ai Corinzi
1 R	Primo libro dei Re
At	Atti degli Apostoli

Cadi	Giudice
CCG	Consiglio di cooperazione dei paesi arabi del Golfo
Col	Lettera di Paolo ai Colossesi
D. (v.)	Deceduto (verso)
Dhimmi	Gente del libro protetta dai musulmani
Dt	Deuteronomio
Eg	Calendario egira dei musulmani
Es	Esodo
Ez	Ezechiele
Faqih	Esperto di Diritto musulmano
Fatwa	Decisione religiosa
Fi	Epistola di Paolo ai Filippesi
Fiqh	Diritto musulmano
Ga	Epistola di Paolo ai Galati
Gio	Giona
Gn	Genesi
Gr	Geremia
Gv	Vangelo secondo Giovanni
Hadith	Detto (del Profeta Maometto)
Ijtihad	Sforzo intellettuale per dedurre le norme
Is	Isaia
Jihad	Guerre santa
Lc	Vangelo secondo Luca
Lv	Levitico
Mc	Vangelo secondo Marco
Majallah	Majallat al-ahkam al-'adliyyah, codice ottomano elaborato tra 1869 e 1876
Mt	Vangelo secondo Matteo
Muftì	Persona che emette una fatwa (decisione religiosa)
Mujtahid	Persona capace di compiere uno sforzo intellettuale per dedurre le norme
OCI	Organizzazione della cooperazione islamica (creata nel 1969)
OMS	Organizzazione mondiale della sanità
ONG	Organizzazione non governativa
Rm	Lettera di Paolo ai Romani
S.a.	Senza autore
S.d.	Senza data d'edizione
S.e.	Senza casa d'edizione
S.l.	Senza luogo d'edizione
Shari'ah	Diritto musulmano
Sunnah	Tradizione
Tt	Epistola di Paolo a Tito
Usul	Fondamenti del diritto musulmano
V.	Si veda, si vedano
Waqf	Pie donazioni

Introduzione

I musulmani costituiscono oggi circa un quinto della popolazione mondiale, e possono essere suddivisi in due grandi gruppi: i sunniti, circa il 90%, e gli sciiti, circa il 10%. Cinquantasette paesi fanno parte dell'Organizzazione della Conferenza islamica[1], di cui ventidue formano la Lega araba[2]. Nelle costituzioni della maggior parte dei paesi arabi, l'islam è menzionato come religione di stato e/o il diritto musulmano come una delle fonti principali, o addirittura la fonte principale del diritto. Il solo paese arabo la cui costituzione non menziona l'islam è il Libano.

Sul piano formale, il diritto musulmano copre solamente il diritto della famiglia e delle successioni e, in certi paesi, il diritto penale. Gli altri campi del diritto, come il diritto costituzionale, il diritto civile, il diritto commerciale, il diritto amministrativo ed il diritto processuale, sono retti da leggi riprese dell'occidente. Ma nella realtà il diritto musulmano gioca un ruolo importante in quasi tutti gli aspetti della vita. Infatti, serve come riferimento per determinare ciò che è lecito e ciò che è illecito nei campi dell'etica sessuale, della medica, dei divieti alimentari, dello sport, dell'arte e della libertà di espressione, dell'economia, del lavoro della donna e della sua partecipazione alla vita politica, dell'integrità fisica, ecc. Inoltre, dei movimenti religiosi promuovono il rigetto delle leggi di origine occidentale ed il ritorno al diritto musulmano, ed esigono che i paesi occidentali applichino questo diritto nei confronti delle minoranze musulmane (statuto personale, velo, cimiteri musulmani, macellazione rituale, ecc.). Il diritto islamico è una tartaruga in letargo: sembra morto, invece sta solo dormendo. Un colpo di sole può svegliarlo.

Questo attaccamento alle norme religiose è il frutto di una concezione propria ai musulmani ed agli ebrei secondo la quale la fede e la legge sono inseparabili. Di ciò abbiamo parlato largamente in un precedente libro: *Introduzione al diritto musulmano*. Nel presente libro ne ricorderemo solamente gli elementi essenziali prima di affrontare i principali campi oggi influenzati dal diritto musulmano, e quelli che rischiano di esserlo nel caso in cui i movimenti islamici andassero al potere.

Ho suddiviso il presente lavoro in cinque parti:

1) I fondamenti del diritto musulmano.
2) Il diritto della famiglia e delle successioni.
3) Il diritto penale.
4) Il diritto medico.
5) Il diritto socio-economico.

In ciascuna di queste parti, presenteremo per quanto possibile le norme islamiche classiche, le leggi attualmente in vigore, i principali orientamenti dottrinali, ed infine le posizioni adottate dai progetti di leggi, dai progetti costituzionali preparati

---

[1] www.oic-oci.org.

[2] www.arableagueonline.org.

dai movimenti islamici e dalle dichiarazioni arabe ed islamiche relative ai diritti dell'uomo.

Data l'impossibilità di prendere in esame tutti i cinquantasette paesi musulmani, ci concentreremo sui paesi arabi che, per ragioni storiche, linguistiche e culturali, costituiscono il crogiolo principale della religione musulmana, servendo spesso di riferimento per gli altri paesi musulmani.

Questo libro si rivolge a giuristi, teologi, politici e funzionari governativi e non governativi che si confrontano con il mondo musulmano. Ma poiché le questioni legate all'islam hanno dei risvolti mediatici sempre più importanti, il libro è d'interesse anche per il grande pubblico. A questo proposito, è redatto in un linguaggio accessibile a tutti.

Certamente questo libro non potrà soddisfare tutti, ma l'autore resta aperto a qualsiasi osservazione costruttiva da parte delle lettrici e dei lettori, tanto musulmani che non musulmani.

Prima di finire questa introduzione, ringrazio Daniele Anselmo, Francesco Agnello e, più particolarmente, Francesca Cansani che hanno fatto la correzione linguistica di questo lavoro. Ringrazio anche l'Istituto Svizzero di Diritto Comparato di Losanna le cui risorse documentarie sono state indispensabili per la sua redazione. Tuttavia, le opinioni espresse qui non impegnano né i correttori né l'istituto.

Parte I.
Fondamenti del diritto musulmano

Per analogia all'albero che ha radici e rami, il diritto musulmano si divide in due parti.

- *Usul al-fiqh* (Fondamenti o radici del diritto musulmano): questa parte risponde alle domande: Chi fa la legge? Dove si trova? Come deve essere interpretata? Che cosa contiene? Quali sono i suoi obiettivi? Chi sono i suoi destinatari e i suoi beneficiari? Si applica sempre e ovunque? Al-Shafi'i (d. 820) è considerato come il pioniere della scienza dei fondamenti del diritto, col suo famoso libro *Al-Risalah*.
- *Furu' al-fiqh* (rami del diritto): questa parte si occupa delle relazioni dell'essere umano con la divinità (la professione di fede, la preghiera, l'elemosina legale, il digiuno del Ramadan e il pellegrinaggio) e con i suoi simili (il diritto di famiglia, il diritto di successione, i contratti, il diritto penale, il potere statale, le relazioni internazionali, le questioni della guerra, ecc.).

I fondamenti del diritto musulmano costituiscono la chiave per comprendere il modo di ragionare degli autori musulmani classici e moderni. Tali argomenti sono già stati trattati in un precedente libro: *Il diritto islamico: fondamenti, fonti, istituzioni*, Carocci, Roma, 2008, 624 pagine. Ne ricorderemo qui di seguito gli elementi essenziali.

Capitolo I.
Dio è il legislatore

Ci sono tre modi di concepire il diritto:

- In quanto emanazione di un dittatore.
- In quanto emanazione del popolo, per via democratica diretta o indiretta.
- In quanto emanazione di Dio, rivelazione fatta direttamente tramite un profeta o indirettamente mediante l'intervento delle autorità religiose che sono ritenute rappresentanti di Dio sulla terra.

Il diritto ebraico e il diritto musulmano appartengono alla categoria dei diritti emanati da Dio, mentre il diritto occidentale appartiene alla categoria del diritto che proviene dal popolo. A tal proposito mi sembra opportuno qui di seguito fare un sommario paragone tra le concezioni ebraiche, cristiana e musulmana del diritto.

I. Concezione ebraica del diritto

L'Antico Testamento e il Talmud costituiscono le due fonti principali per gli Ebrei. Questi due testi contengono delle norme che regolano un numero impressionante di campi sia sul piano religioso che su quello temporale. Tali norme si applicano agli ebrei in ogni tempo ed in ogni luogo. Citando l'Antico Testamento (Dt 13:1 e 29:28 e Lv 23:14), Maimonide (d. 1204), il più grande teologo e filosofo ebreo, scrive

che la legge stabilita dall'Antico Testamento è obbligatoria in eterno nei secoli dei secoli, senza alcuna possibilità di variazione, riduzione, né complemento. Chi dovesse pretendere il contrario dovrebbe, secondo Maimonide, "essere messo a morte per strangolamento"[1].

II. Concezione cristiana del diritto

Passando ai cristiani, il Nuovo Testamento contiene poche norme giuridiche. Contrariamente a Mosè e a Maometto che erano capi temporali, Gesù non ha occupato alcuna funzione pubblica ed era poco incline ad applicare le norme giuridiche previste nell'Antico Testamento. Così, ha rifiutato di applicare la pena della lapidazione contro la donna adultera (Gv 8:4-11), di dividere la successione tra i due fratelli (Lc 12:13-15), e ha abolito la legge del contrappasso (Mt 5:38-39). Poiché i Vangeli e gli scritti degli apostoli contenevano poche norme giuridiche, i cristiani ripiegarono sul diritto romano. Per il giureconsulto Gaio (d. v. il 180 dopo Cristo) la legge è "ciò che il popolo prescrive e stabilisce" (*Lex est quod populus iubet atque constituit*)[2]. È in base a questa concezione della legge che nacque e si sviluppò il moderno sistema democratico.

III. Concezione musulmana del diritto

La concezione ebraica del diritto è ripresa dai musulmani (i sottomessi), cioè i fedeli della religione islamica che letteralmente significa "sottomissione". Questa religione proclama la sottomissione alla volontà di Dio come espressa nel Corano e nei detti di Maometto, le due fonti principali del diritto musulmano. Per i musulmani, Dio solo può essere definito legislatore; essi, infatti, non conoscono il concetto di sovranità del popolo, che implica il diritto di emanare delle leggi e di determinare ciò che è lecito e illecito. Il Corano prevede che Dio ha stabilito le leggi che devono governare l'essere umano, leggi trasmesse dai profeti, mandati alle differenti comunità religiose. Esso esige non solo dai musulmani, ma anche dagli ebrei e dai cristiani, di applicare le leggi contenute nei loro rispettivi libri sacri qualificando come miscredenti, iniqui e perversi quelli che non le applicano (5:42-50). Presso i musulmani, c'è una confusione tra fede e leggi. La fede esige il rispetto della legge religiosa.

La differenza tra le concezioni cristiana e musulmana del diritto è illustrata dall'atteggiamento di Maometto in un caso d'adulterio simile a quello che affrontò Gesù. Due adulteri, entrambi ebrei, furono portati davanti a Maometto che s'informò della pena prevista nell'Antico Testamento. Gli ebrei gli dissero che l'Antico Testamento prevedeva la lapidazione (Lv. 20:10; Dt. 22:22-24), ma che la loro comunità aveva deciso di cambiare la norma perché era applicata soltanto ai poveri. Al posto di questa sentenza, la comunità aveva deciso di annerire il viso dei colpevoli col carbone, condurli in processione e poi flagellarli, indipendentemente dal loro statuto sociale. Maometto rifiutò la modifica e ritenne che fosse suo dovere far rispettare la norma di Dio. Recitò allora il versetto: "Coloro che non giudicano secondo quello

---

[1] Maïmonide: Le livre de la connaissance, p. 97-98.

[2] Gaius: Institutes, I.3.

che Dio ha fatto scendere, questi sono gli iniqui" (5:47)[1]. Il Corano non esita a utilizzare un'espressione ebraica per denunciare il rifiuto degli ebrei di applicare l'Antico Testamento: "Coloro cui fu affidata la Torah e che non la osservarono, assomigliano all'asino che porta i libri" (62:5).

IV. L'uomo non può stabilire una legge

Fare una legge significa determinare ciò che è bene e ciò che è male, ciò che si deve fare e ciò che si deve evitare. I giuristi e i filosofi musulmani si sono posti la questione se l'essere umano può giungervi, con l'uso della ragione, o se al contrario occorre un intervento divino per guidarlo nel suo giudizio.

Ibn-Khaldun (d. 1406), pensatore musulmano a tendenza materialista, fu il primo filosofo musulmano ad accettare l'esistenza di un potere laico retto dalle leggi fatte dai suoi saggi, e dunque non rivelate tramite i profeti. Egli giunse a questa conclusione grazie all'osservazione. Osservò che le società a lui contemporanee che non avevano leggi religiose erano molto più numerose di quelle che ne avevano. Queste società però prosperavano e non erano per niente in preda all'anarchia. Perciò, concluse che agli uomini non era indispensabile un potere teocratico per organizzarsi in società[2]. Per gli Arabi Ibn-Khaldun fa tuttavia un'eccezione poiché, come scrisse,

> a causa della loro innata selvatichezza, durezza, orgoglio, ambizione e gelosia, [gli arabi] sono, fra tutti i popoli, quelli che meno accettano l'autorità degli altri. Di rado, le loro aspirazioni tendono verso un solo scopo. Perché si moderino e perdano il loro carattere altero e geloso, [agli Arabi] occorre l'influenza della legge religiosa, sia che quest'ultima venga dalla profezia o dalla santità. Possono così più facilmente sottomettersi e unirsi grazie alla loro comunità religiosa. Così durezza e orgoglio si cancellano e l'invidia e la gelosia si fermano[3].

In un'enciclopedia pubblicata dal *Ministero Egiziano del Waqf* nel 2003 si legge:

> Coloro che ragionano bene sono unanimi nel dire che la ragione e la scienza umana non possono in alcun modo sostituire la funzione d'indirizzo dei Messaggi rivelati da Dio, e ciò indipendentemente dal sapere razionale dei saggi e dei pensatori. La loro saggezza, la loro conoscenza e la loro scienza sono delle opinioni umane lacunose e delle semplici congetture [...]. In tutti i casi, sono soggetti a sbagli e divergenze, e i loro giudizi rimangono relativi. Chi può allora arbitrare in caso di divergenze inerenti alle opinioni che nascono da questi sforzi razionali? È in questi casi che si concretizza la necessità della rivelazione e della chiarificazione profetica, per mettere fine ai conflitti e alle divergenze, come dice Dio: "Abbiamo fatto scendere il Libro su di te, affinché tu renda esplicito quello su cui divergono [e affinché esso sia] guida e misericordia per coloro che credono" (16:64)[4].

---

[1] V. Muslim, detto 3212; Al-Tirmidhi, detto 3157; Abu-Da'ud, detti 3857 e 3858; Ibn-Majah, detto 2548; Ahmad, detti 2250, 4437 e 17794.

[2] Ibn-Khaldoun: Discours sur l'histoire universelle, p. 89.

[3] Ivi, p. 298.

[4] Al-mawsu'ah al-qur'aniyyah al-mutakhassisah, p. 16.

Questa concezione si riflette nel campo dei diritti dell'uomo. Contrariamente alla Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo di 1948 che promana dell'assemblea generale delle Nazioni Unite, e non fa nessuna menzione a Dio, la Dichiarazione islamica universale dei diritti dell'uomo, promulgata nel 1981 dal Consiglio islamico, organizzazione che ha sede a Londra, afferma nel suo preambolo:

- Forti della nostra fede nel fatto che [Dio] è il padrone sovrano di tutte le cose nella vita presente come nell'altra vita [...];
- Forti della nostra convinzione che l'intelletto umano è incapace di elaborare la via migliore senza la guida di Dio e la sua rivelazione;
- Noi, Musulmani, (...) proclamiamo questa Dichiarazione, fatta in nome dell'islam, dei diritti dell'uomo come si possono dedurre dal nobilissimo Corano e dall'incorrotta Tradizione profetica (la Sunnah).
- A tale titolo, questi diritti si presentano come diritti eterni non suscettibili di soppressione o rettifica, abrogazione o annullamento. Sono diritti che sono stati definiti dal Creatore, sia lode a lui, e che nessun essere umano, chiunque egli sia, ha il diritto di annullare o sminuire[1].

Come Maimonide, lo sceicco Muhammad Mitwalli Al-Sha'rawi (morto nel 1998), personalità religiosa e politica egiziana, raccomanda la pena di morte nei confronti del musulmano che nega l'obbligo di applicare il diritto musulmano. Secondo lui, il musulmano non deve cercare soluzioni ai suoi problemi al di fuori dell'islam, poiché l'islam propone soluzioni che sono eterne e che vanno bene in assoluto[2].

Gli autori musulmani distinguono fra tre situazioni:

- Se la questione da regolare è prevista in un testo autentico e chiaro del Corano o della Sunnah, la nazione non può fare altro che sottomettersi.
- Se il testo si presta a più di un'interpretazione, la nazione può cercare autonomamente una soluzione in base alla sua comprensione del testo, scegliendo così un'interpretazione al posto di un'altra.
- Se il Corano o la Sunnah tacciono su certe questioni, la nazione è libera di stabilire la norma che le conviene, a condizione però che quest'ultima rispetti lo spirito del diritto musulmano e le sue norme generali e che non sia contraria a una norma musulmana già in vigore[3].

La logica che sottintende questo sistema di pensiero ha un problema di fondo: è vero che la Legge viene da Dio? O piuttosto non è che Dio serva da pretesto a quelli che vogliono il potere in modo da imporre la loro volontà sul popolo e gli individui, privandoli così della libertà di gestire la loro vita? Comunque, la commistione tra la fede e la legge mette in pericolo la libertà individuale, come dimostrano gli esempi seguenti:

- Per salvare l'anima, il diritto musulmano prescrive la pena di morte per l'apostata (colui che abbandona l'islam). In tal modo confisca la libertà religiosa

---

[1] Testo in: Aldeeb Abu-Sahlieh: Projets de constitutions et droits de l'homme islamiques.
[2] Al-Sha'rawi: Qadaya islamiyyah, p. 35-39.
[3] 'Abd-al-Karim: Al-dawlah wal-siyadah, p. 227-228; 'Ali: Mabda' al-mashru'iyyah, p. 216-224.

dell'individuo e il suo diritto di vivere secondo la propria coscienza e le sue più intime convinzioni. Il diritto positivo invece riconosce la libertà religiosa e non criminalizza l'apostasia.

- Per timore che la donna musulmana perda la propria religione, il diritto musulmano le proibisce di sposare un non musulmano, mentre il musulmano può sposare una non musulmana. In questo modo, il diritto musulmano nega la libertà personale e discrimina le donne e i non musulmani. Il diritto positivo invece riconosce il diritto di matrimonio a qualunque persona e respinge qualsiasi impedimento dovuto alla religione.
- Il diritto musulmano prescrive il digiuno durante il Ramadan e la preghiera, prevedendo sanzioni contro di tutti coloro che pubblicamente non rispettano questi doveri. Così queste due pratiche religiose, anziché essere fatte per convinzione religiosa, diventano un obbligo. Il diritto positivo invece riconosce a ogni persona la libertà di praticare o non una religione.

Gli autori musulmani passano sotto silenzio queste obiezioni, e non senza ragione. Qualsiasi critica del diritto musulmano, considerato come il diritto più perfetto, rischia di mettere in pericolo il suo autore.

Capitolo II.
Fonti del diritto musulmano

Il Corano, parola di Dio secondo i musulmani, dice:

> O voi che credete, obbedite a Dio e al Messaggero e a coloro di voi che hanno l'autorità. Se siete discordi in qualcosa, fate riferimento a Dio e al Messaggero, se credete in Dio e nell'Ultimo Giorno. È la cosa migliore e l'interpretazione più sicura (4:59).

Dio prescrive dunque al musulmano di obbedire in primo luogo al Corano, e in seguito a Maometto, il suo messaggero, e infine a quelli che detengono l'autorità (cioè gli esperti di religione, e non necessariamente l'autorità statale). Il Corano e la Sunnah costituiscono le due fonti principali del diritto musulmano. A queste si aggiungono alcune fonti secondarie tra le quali la principale è la Sunnah dei compagni di Maometto, la Sunnah delle Persone della casa del Profeta, le leggi rivelate prima dell'islam, l'usanza, lo sforzo razionale e il consenso. Presentiamo sommariamente queste fonti.

I. Il Corano, prima fonte del diritto musulmano

1) Descrizione del Corano

Testo rivelato da Dio a Maometto (d. 632), il Corano è composto di 6236 versetti ripartiti in 114 capitoli, di cui il più lungo è il capitolo 2 (286 versetti) e il più breve, il capitolo 108 (3 versetti). Questi capitoli sono classificati pressappoco nell'ordine decrescente della loro lunghezza, a eccezione del primo capitolo.

È composto di due parti:

- 86 capitoli, rivelati tra 610 e 622, prima della partenza di Maometto dalla Mecca verso Medina per fondare lo stato islamico. L'anno 622 costituisce l'inizio del calendario musulmano. In questo periodo, Maometto era un semplice profeta.
- 28 capitoli sono stati rivelati dopo la partenza di Maometto a Medina, tra 622 e 632, anno della morte di Maometto. In questo periodo, Maometto era nello stesso tempo profeta e capo di stato, ed è soprattutto in questi capitoli che si trovano le norme giuridiche.

Questa spartizione si basa sull'edizione del Corano del Cairo, ma gli autori tanto musulmani che non musulmani non sono unanimi sul numero dei capitoli rivelati a Mecca e quelli rivelati a Medina o sulla loro classificazione cronologica. Bisogna segnalare inoltre che trentacinque capitoli rivelati a Mecca comportano dei versetti dell'epoca di Medina.

Se si cerca di conoscere la posizione del Corano riguardante una determinata materia, bisogna far riferimento a vari versetti dispersi, a volte contraddittori, mescolati a passaggi spesso senza legame diretto. Le antinomie tra i versetti sono state risolte dai giuristi musulmani attraverso la teoria dell'abrogazione: una norma posteriore abroga una norma precedente che tratta lo stesso oggetto. Malgrado queste difficoltà, il Corano, parola divina dettata alla lettera da Dio a Maometto secondo i musulmani, resta la prima fonte del diritto. Si ritiene, generalmente, che fra i versetti, circa 500 mettono in evidenza esplicitamente il diritto[1]. Questo può sembrare poco, ma comparato con il Nuovo Testamento, la cifra è molto importante. Occorrerebbe aggiungere numerosi versetti che servono come ausiliari per la fissazione delle norme giuridiche. Infatti, il giurista non può limitarsi alla conoscenza dei versetti normativi per conoscere il diritto musulmano. Il lettore interessato troverà alla fine del nostro libro *Il diritto islamico: fondamenti, fonti, istituzioni* una tavola analitica giuridica del Corano che dimostra la quantità dei campi giuridici presi in considerazione.

La lingua arcaica, lo stile laconico e la struttura del Corano rendono la comprensione del Corano particolarmente difficile. Per questa ragione, esiste un gran numero di esegeti anziani e moderni delle diverse tendenze, tutti in lingua araba. Il Corano è stato tradotto in numerose lingue, e certe traduzioni possono essere consultate su internet. La nostra traduzione francese del Corano è formata dal testo in arabo e da una traduzione francese in ordine cronologico fatta secondo i dettami dell'Università dell'Azhar con rinvio alle varianti, alle abrogazioni e agli scritti ebraici e cristiani[2].

2) Il Corano, fonte obbligatoria del diritto

Una legge è obbligatoria, quando autenticamente proviene dall'autorità avente la competenza di emetterla ed è conforme alla versione originale della legge, senza alcuna alterazione.

---

1 Al-Hakim: Al-usul, p. 100.

2 Le Coran, texte arabe et traduction française par ordre chronologique selon l'Azhar avec renvoi aux variantes, aux abrogations et aux écrits juifs et chrétiens, Éditions de l'Aire, Vevey, 2008.

Secondo i musulmani, il carattere obbligatorio dei testi sacri proviene dal fatto che sono di origine divina, origine dimostrata dai miracoli. Il faraone esige da Mosè, prima di qualsiasi discussione, un miracolo per provare che viene da parte di Dio:

> Disse Mosè: "O Faraone, in verità io sono un messaggero inviato dal Signore dei mondi. Non dirò, su Dio, altro che la verità. Sono giunto con una prova da parte del vostro Signore. Lascia che i figli di Israele vengano via con me". "Se hai recato una prova con te, disse [il Faraone], allora mostrala, se sei uno che dice la verità". Gettò il bastone, ed ecco che si trasformò in un serpente [ben] evidente. Stese la mano, ed ecco che apparve bianca agli astanti (7:104-108).

Inoltre secondo il Corano, Gesù doveva fornire dei miracoli agli ebrei come prova che era stato inviato da Dio:

> [Ne farà un] messaggero per i figli di Israele [che dirà loro]: "In verità vi reco un segno da parte del vostro Signore. Plasmo per voi un simulacro di uccello nella creta e poi vi soffio sopra e, con il permesso di Dio, diventa un uccello. E per volontà di Dio, guarisco il cieco nato e il lebbroso, e resuscito il morto. E vi informo di quel che mangiate e di quel che accumulate nelle vostre case. Certamente in ciò vi è un segno se siete credenti! [Sono stato mandato] a confermarvi la Torah che mi ha preceduto e a rendervi lecito qualcosa che vi era stata vietata. Sono venuto a voi con un segno da parte del vostro Signore. Temete dunque Dio e obbeditemi" (3:49-50).

La gente attorno a Maometto gli chiedeva con insistenza di provare il suo messaggio con miracoli, come avevano fatto i profeti precedenti:

> Hanno giurato con solenni giuramenti che, se giungesse loro un segno, certamente crederebbero. Dì: "In verità i segni sono presso Dio". Ma chi vi dà la certezza che se questo avvenisse crederebbero? (6:109).

Maometto tuttavia non ha potuto fornire dei miracoli. Il Corano ne spiega la ragione:

> Non giunge loro un segno, dei segni del Signore, che essi non rifiutino (6:4; versetto simile 36:46).

Sebbene nel Corano fosse presente la dichiarazione che Maometto non ha fatto miracoli, certi autori musulmani non hanno esitato a inventare numerosi miracoli[1] che altri mettono in dubbio[2]. Ma per tutti, il miracolo che prova l'origine divina del Corano è la sua inimitabilità. È ciò che si chiama *al-i'jaz*. Il Corano lancia, infatti, ai suoi oppositori una sfida in molte tappe. Comincia col chiedere loro di presentare un libro simile (17:88). In seguito, li sfida a presentare dieci capitoli (11:13), un solo capitolo (2:23-24), addirittura un solo detto (52:33-34). Ma in cosa consiste questa sfida? Il Corano non lo dice. Gli autori musulmani allargano gli elementi che compongono questa sfida all'infinito. Si ritrova questo argomento stesso nel discorso politico. Così Sadate affermava:

---

[1] V. una selezione di 35 miracoli riportati d'Al-Ghazali (d. 1111): Ihya' 'ulum al-din, volume 2, p. 383-387. Tali miracoli sono ripresi da autori contemporanei. V. Jalhum e Hammad: Mu'jizat al-Rasul.

[2] V. Al-Haddad: Durus qur'aniyyah: Mu'jizat al-Qur'an, p. 87-94.

> L'islam non è solo devozioni, riti di pellegrinaggio, predica morale, letture meccaniche del libro di Dio. No. Il nostro Corano è un'enciclopedia completa che non ha lasciato alcun lato della vita, del pensiero, della politica, della società, dei segreti cosmici, dei misteri dell'anima, delle transazioni, del diritto di famiglia, senza che ne abbia dato un'opinione. L'aspetto straordinario, miracoloso della legislazione coranica è che è adatta a tutte le epoche[1].

La prova dell'origine divina del messaggio di Maometto si basa soprattutto su quattro elementi: la perfezione del testo, la conoscenza del passato e la previsione del futuro, la conformità con la scienza e l'analfabetismo di Maometto. Queste argomentazioni sono insegnate nelle facoltà di legge e ritornano costantemente in qualsiasi discussione con i musulmani. E se questi ultimi invitano a competere con la sfida coranica, ciò non significa che permettano tale imitazione. Qualsiasi persona osasse proporre un libro concorrente al Corano, subirebbe le critiche peggiori e rischierebbe la sua vita.

Non basta affermare che il Corano è l'opera di Dio. Occorre ancora sapere se il Corano contiene tutta la rivelazione affidata a Maometto. È ciò che afferma la dottrina ufficiale citando il Corano: "Noi abbiamo fatto scendere il Monito, e noi ne siamo i custodi" (15:9). Per dimostrare che il testo coranico è autentico, gli autori musulmani dicono che l'angelo Gabriele ha incontrato Maometto annualmente per una messa a punto dei testi rivelati nell'anno precedente. Prima della sua morte, l'angelo l'ha revisionato totalmente e così il Corano si è trovato interamente codificato, strutturato e completato secondo la volontà divina. Aggiungono che Maometto stesso dettava ai suoi segretari quello che gli era stato rivelato e indicava loro la posizione nel Corano di ogni passaggio rivelato. Affermano, inoltre, che i califfi che hanno presieduto alla raccolta del Corano hanno accuratamente vegliato a che il testo scritto corrispondesse esattamente a ciò che era stato rivelato a Maometto. Nessuna contestazione è permessa tra i musulmani su questi argomenti che riguardano più la fede che la ragione.

Il Corano non è soltanto una fonte del diritto che incorpora norme giuridiche, ma è anche la misura che serve a legittimare le altre fonti come la Sunnah, il consenso, l'analogia, ecc… Infatti, poiché il musulmano è convinto che il Corano sia la parola di Dio, l'unico legislatore, egli deve rivolgersi a lui in primo luogo per giudicare se è possibile o no associargli altre fonti normative che disciplinano la sua vita. La più importante di queste fonti è la Sunnah.

II. La Sunnah, seconda fonte del diritto musulmano

1) Descrizione della Sunnah

La Sunnah designa tutte le dichiarazioni, i fatti e le approvazioni implicite o esplicite attribuiti a Maometto. A volte, si sostituisce questo termine con quello di *hadith*, ma quest'ultimo indica generalmente un detto orale.

La Sunnah è stata riunita in numerose raccolte private, di lunghezze impari. Contrariamente al Corano, queste raccolte non sono state oggetto di omologazione

---

[1] Al-Ahram, 1.6.1976, p. 6.

statale. Coprono tanto bene i campi religiosi (credenza e culto), quanto i campi giuridici. Le tre più vecchie raccolte di cui disponiamo oggi sono:

- Il *Musnad* attribuito all'imam Zayd (d. 740), fondatore della scuola zaydita. Esso comprende 550 detti classificati secondo gli argomenti seguenti: la purificazione, la preghiera, i funerali, l'elemosina legale, il digiuno, il pellegrinaggio, la vendita, le società (rapporti giuridici dove intervengono due persone o più), la testimonianza, il matrimonio, il divorzio, il diritto penale, le norme sulla guerra e le successioni.
- Il *Muwatta'* attribuito all'imam Malik (d. 795), fondatore della scuola malikita, di cui sono pubblicate tre versioni. Come la precedente, questa segue anche una classificazione in prevalenza giuridica.
- Il *Musnad* d'Ahmad Ibn-Hanbal (d. 855), fondatore della scuola hanbalita. Comprende 28199 detti classificati non per argomento, ma nell'ordine dei compagni più vicini a Maometto, il cui numero ammonta a 700 compagni e 76 compagne.

Sei raccolte hanno acquistato un'importanza particolare tra i musulmani sunniti:

- Raccolta d'Al-Bukhari (d. 870), chiamata *Sahih al-imam Al-Bukhari* o *Al-Jami' al-sahih*. Considerato come il più importante libro dopo il Corano, contiene 9082 detti
- Raccolta di Muslim (d. 874), chiamata *Sahih al-imam Muslim*, o *Al-Jami' al-sahih*. Comprende 7563 detti.
- Raccolta d'Abu-Da'ud (d. 888), chiamata *Sunan Abu-Da'ud*. Comprende 5274 detti.
- Raccolta d'Al-Tirmidhi (d. 892), chiamata *Sunan Al-Tirmidhi*. Comprende 3956 detti.
- Raccolta d'Al-Nasa'i (d. 915), chiamata *Sunan Al-Nasa'i*. Comprende 5761 detti.
- Raccolta d'Ibn-Majah (d. 886), chiamata *Sunan Ibn-Majah*. Comprende 4341 detti.

Gli sciiti hanno le loro raccolte tra le quali ricordiamo:

- Abu-Gia'far Al-Kulayni (d. 939): *Al-Kafi fi 'ilm al-din*.
- Abu-Hanifah Al-Kummi (d. 991): *Kitab man la yahduruh al-faqih*.
- Abu-Gia'far Al-Tusi (d. 1067): *Tahdhib al-ahkam*.
- Muhammad Al-'Amili (d. 1692): *Wasa'il al-shi'ah*.
- Muhammad Baqir Al-Majlisi (d. 1698): *Bihar al-anwar*.

Queste raccolte sono in lingua araba, ma si trovano anche delle traduzioni in lingue europee disponibili su internet.

I detti sono composti essenzialmente da due parti: l'*isnad*, o *sanad*, e il *matn*. L'*isnad*, letteralmente l'appoggio, è la catena dei relatori (*rawi*), canale con il quale il detto è giunto all'ultimo trasmettitore: A ha raccontato secondo quanto riportato da B, e quest'ultimo secondo C, che lo ha saputo da D ecc. Il *matn* costituisce il testo stesso del detto. Un esempio di questi dice:

Qutaybah riporta da Isma'il Ibn-Gia'far che riporta da 'Utaybah Ibn-Muslim che riporta da Abu-Hurayrah che riporta da Maometto che avrebbe detto: Se una mosca cade nella vostra tazza, immergetela nella vostra bevanda perché in una delle sue ali c'è la malattia e nell'altra, il rimedio.

Per giudicare dell'affidabilità dei detti riportati, i giuristi esigono dal delatore che sia capace di concepire e di trasmettere. Perciò, si sono occupati della biografia e hanno dedicato degli studi alla spiegazione dei termini incomprensibili (*gharib al-hadith*), ai detti contraddittori o difficili da capire (*mukhtalaf al-hadith wa-mushkiluh*), all'abrogazione all'interno dei detti (*nasikh al-hadith wa-mansukhuh*) e alle circostanze attorno ai detti (*asbab wurud al-hadith*). Hanno esaminato anche la debolezza della lingua di un detto, il suo senso contrario al Corano, ai dati storici, alla ragione, addirittura al buonsenso comune. Ma si esita a mettere in dubbio un detto, anche sconveniente, poiché la catena di trasmissione è sana. Si cerca al contrario di legittimarlo con le affermazioni scientifiche, come è il caso del detto della mosca.

I giuristi hanno classificato i detti in differenti categorie di cui:

- Sunnah attribuita a Dio o a Maometto: I detti sono in gran maggioranza attribuiti a Maometto. Pertanto, li chiamano *ahadith nabawiyyah* (detti profetici). Un certo numero di detti (che variano da 400 a 1000) è attribuito da Maometto a Dio, chiamati *ahadith qudsiyyah* (detti santi). In questi detti, è Dio che parla all'uomo, in prima persona, tramite Maometto. Oggi, si trovano delle raccolte di detti santi che attribuiscono a questi una posizione particolare rispetto agli altri detti[1].
- Sunnah ricorrente (*Sunnah mutawatirah*): Alcuni detti sono stati trasmessi da parte di numerosi narratori fra i compagni di Maometto, ripresi da un gran numero fra i loro successori. Ne risulta che non può esserci stata, da parte di questi, consistenza per propagare una menzogna o accreditare una falsità. Il numero dei trasmettitori varia da quattro a quaranta, secondo gli autori. La trasmissione multipla e continua implica la veridicità delle loro parole, poiché fornisce al racconto un valore assoluto. In questo caso, si parla di detto ripetuto, ricorrente. Ma questo tipo di detti è raro secondo gli autori musulmani. Al-Suyuti (d. 1505) ritiene che il loro numero non supererebbe il centinaio[2].
- Sunnah nota (*Sunnah mashhurah*): Si tratta di detti riportati dal Profeta da parte di compagni che non superano il numero di due o tre, ma che sono stati trasmessi da un gran numero di relatori degni di fiducia, appartenendo alle generazioni seguenti e successive.
- Sunnah unica (*Sunnah ahadiyyah*): si tratta di detti riportati da uno o due compagni di Maometto e da uno o due dei successivi, anche se, in seguito, questi detti sono stati spesso citati. Secondo Khallaf, la maggioranza dei detti nelle raccolte della Sunnah appartiene a questa categoria[3].

---

[1] V. Al-Ahadith al-qudsiyyah in 2 volumi (400 detti); Al-Samirra'i: Al-Ahadith (1000 detti); Al-Masri: Al-Ahadith.

[2] Mawsu'at 'ulum al-hadith al-sharif, p. 302-306.

[3] Hallaf: Les fondements, p. 62.

- Sunnah che risale a Maometto, interrotta o libera: I detti possono avere una catena di relatori continui e conosciuti che risalgono a Maometto. Si parla allora di *hadith marfu'* (detto che risale). Ma alcuni detti non beneficiano di tale trasmissione: uno o più relatori fra i compagni non sono credibili. Si parla allora di *hadith maqtu'* o *mawquf* (detto interrotto, fermato). Alcuni trascurano interamente ogni menzione dei compagni intermedi.
- Sunnah letterale e Sunnah sommaria: Si distingue tra i detti riportati alla lettera, in modo completo, e i detti ripetuti secondo il senso, in modo sommario.
- Sunnah autentica, buona, debole o falsificata: I detti sono considerati autentici quando sono perfettamente intatti, senza difetto, nella loro catena di trasmissione; buoni quando comportano imperfezioni leggere nella catena di trasmissione; deboli quando la catena di trasmissione è notevolmente difettosa, ecc. Alcuni detti sono screditati ed hanno il nome di detti falsificati o inventati (*hadith mudallas* o *mawdu'*) sia nel loro contenuto, sia nella loro catena di trasmissione.

2) La Sunnah, seconda fonte del diritto

La Sunnah è considerata come la seconda fonte del diritto musulmano. Questo è dedotto principalmente dal fatto che il Corano pone l'ubbidienza a Dio e al suo Profeta sullo stesso piede. Così il Corano afferma:

> Obbedite a Dio e al Messaggero. Ma se volgerete le spalle, ecco, Dio non ama i miscredenti (3:32; v. anche 4:59, 65, 80; 33:36; 48:17; 59:7).

A queste argomentazioni, i musulmani aggiungono che Dio ha affidato al suo Profeta la funzione di spiegare il senso del Corano e interpretare le sue norme concise:

> Su di te abbiamo fatto scendere il Monito, affinché tu spieghi agli uomini ciò che è stato loro rivelato e affinché possano riflettervi (16:44).

Le spiegazioni di Maometto sono dunque complementari al Corano, e necessarie per capire le sue norme. I musulmani citano numerosi detti di Maometto che impongono loro il dovere di seguire i suoi ordini e di imitare il suo esempio. Dicono anche che se si accetta che Maometto è il messaggero di Dio, è inconcepibile non credere al suo messaggio. Non si può immaginare la possibilità di obbedire a Dio, opponendosi a Maometto[1]. Dio non può dare il suo aiuto a un personaggio di cui disapprova gli atti e le parole. Negare il ricorso alla Sunnah sarebbe mettere in dubbio l'infallibilità di Maometto, basata su parecchi versetti di cui:

> Il vostro compagno non è traviato, non è in errore; e neppure parla d'impulso: non è che una rivelazione ispirata (53:2-4; v. anche 53:11, 17; 6:84-90; 15:39-40).

La Sunnah ha parecchi ruoli: conferma le norme contenute nel Corano, chiarisce il loro senso, stabilisce delle nuove norme non previste nel Corano e abroga certe norme coraniche. Oggi, una corrente musulmana mette in dubbio l'insieme dei detti di Maometto e chiede di rigettarli per tenere solamente conto del testo del Corano, il solo autentico, di origine divina.

---

[1] Zaydan: Al-wajiz, p. 162-163.

III. La Sunnah dei compagni di Maometto

Dopo la morte di Maometto, un certo numero dei suoi compagni, si sono occupati del fiqh, dando delle fatwa ai musulmani o funzionando come giudici. Le loro decisioni sono state riportate nelle raccolte della Sunnah di Maometto o in altre distinte.

I musulmani legittimano il ricorso alla Sunnah dei compagni di Maometto col Corano che afferma:

> Voi siete la migliore comunità che sia stata suscitata tra gli uomini, raccomandate le buone consuetudini, proibite ciò che è riprovevole e credete in Dio (3:110).
>
> Così facemmo di voi una comunità equilibrata, affinché siate testimoni di fronte ai popoli e il Messaggero sia testimone di fronte a voi (2:143).
>
> Dio si è compiaciuto dell'avanguardia degli Emigrati e degli Ausiliari, e di coloro che li hanno seguiti fedelmente, ed essi sono compiaciuti di lui (9:100).

Si invocano anche parecchi detti di Maometto come ad esempio:

> I migliori degli amici, sono i miei, poi coloro che li seguono, e poi coloro che seguono questi ultimi.
>
> I miei compagni sono come le stelle, se seguite uno di loro, vi troverete sulla buona via.

Come è avvenuto con la Sunnah di Maometto, anche la Sunnah dei suoi compagni è messa in dubbio al giorno d'oggi. Si cita al riguardo il Corano che dice: "Traetene dunque una lezione, o voi che avete occhi per vedere" (59:2). Il Corano incita qui a compiere uno sforzo (*ijtihad*) e non di fidarsi dell'imitazione (*taqlid*). Ora, applicare il parere di un compagno sarebbe imitarlo mettendo il suo parere prima del ragionamento analogico. Al-Shawkani (d. 1834) si spinge ancora più lontano. Dice che Dio ha inviato alla nazione musulmana soltanto Maometto. La nazione, compresi i compagni, sono obbligati a seguire il Corano e la Sunnah di Maometto. Affermare l'opposto è una cosa grave e trasformerebbe il compagno in un legislatore come il Profeta[1].

IV. La Sunnah della gente della casa del Profeta

Gli sciiti respingono la Sunnah dei compagni del Profeta[2] e riconoscono solo la Sunnah della Gente della Casa (*Ahl al-bayt*) del Profeta come una fonte di diritto. Invocano il Corano:

> Dio non vuole altro che allontanare da voi ogni sozzura, gente della casa [del Profeta], e rendervi del tutto puri (33:33).
>
> O voi che credete, obbedite a Dio e al Messaggero e a coloro di voi che hanno l'autorità (4:59).

Gli sciiti deducono che Dio non avrebbe potuto prescrivere l'obbedienza a coloro che detengono il potere se questi fossero stati esposti all'errore. Aggiungono che

---

1 Al-Shawkani: Irshad al-fuhul, p. 188-189.
2 Al-Hakim: Al-usul, p. 135-143.

coloro che detengono l'autorità dovrebbero essere delimitati e ben noti. E questi sono obbligatoriamente la Gente della Casa del Profeta.

Gli sciiti citano anche dei detti di Maometto di cui: "La gente della mia casa somiglia alla barca di Noè: quelli che vi salgono saranno salvati, e quelli che non lo faranno, saranno annegati". Intendono con Gente della Casa del Profeta: la persona di Maometto, sua figlia Fatima, suo marito 'Ali (d. 661), e i loro due figli Al-Hasan e Al-Husayn. Maometto avrebbe coperto col suo mantello le quattro persone e avrebbe recitato la seguente preghiera: "Questi sono la gente della mia casa, allontana da loro ogni sozzura e renderli del tutto puri". In un altro detto, avrebbe messo sotto la sua protezione le quattro persone ripetendo il versetto "O Gente della Casa, Dio non vuole altro che allontanare da voi ogni sozzura e rendervi del tutto puri" (33:33). Così, avrebbe nominato in modo esauriente, le persone che sarebbero coperte dall'infallibilità. Secondo un detto, Maometto avrebbe precisato che i discendenti di 'Ali sarebbero dodici emiri, tutti coraisciti, tribù di Maometto. Secondo un altro detto, avrebbe aggiunto: "Il potere resterà in Coraish finché rimarranno due persone (sulla terra)".

V. Le leggi rivelate prima di Maometto

I musulmani credono che Dio abbia inviato a ogni nazione un Profeta perché la guidi nella via del bene: l'ultimo è Maometto (33:40). La punizione è legata alla violazione di una norma conosciuta. Nessuna pena senza legge. E questa legge può essere emanata soltanto da Dio:

> Nessuna città distruggemmo senza ammonitori che la abbiano avvertita, ché noi non siamo ingiusti (26:208-209; v. anche 16:36; 17:15).

Oltre Maometto il Corano cita 24 profeti che Dio ha inviato all'umanità. Diciassette appaiono nell'Antico Testamento, tre nel Nuovo Testamento, e quattro appartengono alla tradizione orale degli Arabi. Il Corano non considera questo elenco come esauriente:

> Ci sono messaggeri di cui ti abbiamo narrato e altri di cui non abbiamo fatto menzione (4:164).

Tutti i profeti giungono da Dio. Il credente non deve ricusarne nessuno:

> Dite: "Crediamo in Dio e in quello che è stato fatto scendere su di noi e in quello che è stato fatto scendere su Abramo, Ismaele, Isacco, Giacobbe e sulle Tribù, e in quello che è stato dato a Mosè e a Gesù e in tutto quello che è stato dato ai Profeti da parte del loro Signore, non facciamo differenza alcuna tra di loro e a lui siamo sottomessi" (2:136; v. anche 2:285; 4:150-152).

Ogni comunità religiosa deve applicare la legge trasmessa dal suo profeta. Le leggi rivelate ai profeti che hanno preceduto Maometto restano in vigore per i musulmani, salvo se abrogate dal Corano o la Sunnah in ciò che li riguarda. Tuttavia, come il Corano accusa gli ebrei e i cristiani di avere alterato i loro libri sacri, i musulmani non si sentono tenuti a osservare che le norme citate nel Corano o nella Sunnah. È il caso per esempio della legge del contrappasso (2:178), della dote sotto forma di servizio (28:27), del contratto di commissione (12:70-72), e di garanzia (12:66), dell'usufrutto (54:28), e dell'estrazione a sorte (37:139-141 e 3:44).

VI. L'usanza

L'usanza (*'urf*) è definita così: "Quello che è radicato nelle anime e che la gente di buon costume in una data regione musulmana ha accettato, a condizione che non contraddica un testo della shari'ah".

Il ricorso all'usanza è giustificato dal Corano che utilizza questo termine sotto diverse forme, chiedendo ai musulmani di agire conformemente all'usanza (v. 2:228; 3:104; 4:19; 7:199). Si cita anche il versetto 4:115 e dei detti di Maometto che incitano a non operare alcuna scissione con Maometto e i credenti. Si considera che l'usanza sia un mezzo per facilitare i rapporti umani, cosa che costituisce un obiettivo del diritto musulmano (2:185; 5:6).

Ma affinché un'usanza sia presa in considerazione, deve rispettare parecchie condizioni, particolarmente quella di non violare un testo del Corano o della Sunnah. Così alcuni giuristi sostengono che le donne siano tenute a portare il velo, anche se in certi paesi musulmani le donne non si velano. Parimenti, il vino resta vietato, anche se certe società musulmane ne consumano regolarmente. Perciò le usanze possono essere lecite, illecite o necessarie. È lecita l'usanza che non permette qualcosa vietata e non proibisce qualcosa che è permessa dal diritto musulmano. L'usanza illecita (o viziata: *fasid*) è quella che è accettata dal pubblico ma che proibisce ciò che è permesso, o permette quello che è vietato. È il caso delle relazioni bancarie a interessi, le riunioni miste uomo-donna nei club e nelle feste, l'introduzione dell'alcool e della danza nei festeggiamenti, l'abbandono della preghiera durante le feste pubbliche, l'adornarsi dagli uomini di anelli d'oro e di vestiti di seta, il gioco della lotteria, le scommesse sulle corse dei cavalli, i vestiti scollati, la partecipazione delle donne ai funerali, le candele sulle tombe, ecc. Tutte queste usanze sono contrarie alla Shari'ah poiché esiste un testo che le proibisce in modo chiaro. Una norma usuale contraria a un principio del diritto musulmano può tuttavia essere imposta dalla necessità. Può allora essere ammessa come eccezione. Se, invece, questa usanza non è dettata dalla necessità, ma semplicemente dalle cattive inclinazioni, deve essere denunciata.

VII. Lo sforzo razionale (ijtihad) e l'analogia (qiyas)

L'*ijtihad* è definito: "L'azione di tendere tutte le forze del proprio spirito fino al loro limite estremo, per penetrare il senso intimo della Shari'ah (il Corano e la Sunnah), per dedurne una norma congetturale applicabile al caso concreto da risolvere".

Occorre qui ricordare che il diritto musulmano nega all'uomo il potere di legiferare. Di conseguenza, il ruolo del ragionamento umano che sottende l'*ijtihad* non è quello di creare delle norme, ma di dedurre dal Corano e dalla Sunnah nuove norme rispettose di queste due fonti. Si tratta, per il giurista, di procedere per analogia, di esaminare la ragione della legge religiosa, di preferire una norma su un'altra, di colmare una lacuna considerando l'interesse generale, ecc.

Il ricorso allo sforzo razionale è legittimato dal Corano che chiede all'uomo di analizzare e di trarre insegnamento dagli avvenimenti passati (59:2; 40:82) Si invoca anche tra i detti di Maometto, particolarmente quello relativo alla nomina di Mu'adh Ibn-Jabal (d. 639) come governatore dell'Yemen. Maometto gli chiese come intendeva emettere le sue sentenze. Mu'adh rispose: "Giudicherò secondo il

libro di Dio. Se non ci trovo nulla, seguirò la Sunnah del messaggero di Dio. E se non ci trovo nulla, mi sforzerò per quanto possibile di ragionare (*ajtahid ra'yi*)". Maometto approvò allora la sua risposta. Si cita anche un altro detto di Maometto: "Se un governatore compie uno sforzo di ragionamento e raggiunge l'opinione vera, ha due meriti; ma se si fuorvia, ha un merito".

Parecchie condizioni sono richieste per ricorrere allo sforzo razionale. Queste condizioni si riferiscono alla persona che fa lo sforzo: essere maggiorenne ed equo, conoscere il Corano e la Sunnah e le questioni annesse, conoscere la scienza dei fondamenti del diritto, dominare la lingua araba. Si riferiscono anche al contenuto dello sforzo razionale. Così non è possibile fare uno sforzo su una questione regolata da un testo chiaro del Corano e della Sunnah.

L'*ijtihad* gioca ancora oggi un grande ruolo, particolarmente attraverso l'istituzione del *Muftì*, un personaggio la cui funzione consiste nel rispondere alle questioni poste dalle autorità o dai privati allo scopo di conoscere le norme da applicare in un caso concreto.

VIII. Il consenso (ijma')

Il consenso, considerato generalmente come la quarta fonte del diritto dopo il Corano, la Sunnah e l'analogia, può essere classificato nella categoria dell'*ijtihad* collettivo.

I giuristi si chiedono se è legittimo ricorrere al consenso perché si presume che il Corano e la Sunnah abbiano regolato tutto e che il potere legislativo appartenga non agli uomini ma a Dio solo attraverso i suoi profeti. Una maggioranza tuttavia si è pronunciata a favore del consenso, ma senza tuttavia mettersi d'accordo sulle condizioni per la sua realizzazione.

Quelli che ammettono il ricorso al consenso dicono che Dio ha istituito la comunità musulmana in quanto testimone, (e in quanto tale veritiero) (2:143) che ordina il bene e proibisce il male (e in quanto tale infallibile) (3:110). Alcuni versetti incitano questa comunità a non dividersi e ad affidarsi all'autorità (3:103 e 4:115) Dei detti di Maometto vanno nello stesso senso. Poiché il Corano e la Sunnah non hanno istituito in modo chiaro il consenso, i giuristi hanno fortemente dissentito sulle condizioni che devono essere soddisfatte per avere un consenso. Il primo problema è sapere chi è destinato a partecipare al consenso. Bisogna chiedere all'insieme della comunità, o solamente alle persone competenti in materia religiosa? Quali sono i campi che possono essere oggetto di consenso? Quale è la portata del consenso nel tempo e lo spazio? Si dice che non c'è stato storicamente mai consenso poiché la comunità musulmana non conosce un'istituzione come il Concilio dai cristiani. Da allora, si preferisce dire che una questione non è stata oggetto di conflitti, al posto di dire che c'è stato un consenso sull'argomento.

Capitolo III.
Scuole giuridiche

Sulla base delle fonti suddette, i giuristi musulmani sono riusciti in meno di due secoli a creare un sistema giuridico completo e indipendente. Si segnalerà qui che se i musulmani hanno tradotto numerosi testi greci e latini nei differenti campi della conoscenza, non si sono interessati al diritto romano, probabilmente perché il diritto musulmano ha la sua logica e metodologia.

Nonostante il fatto che il Corano è lo stesso per tutti i musulmani, essi si sono divisi in parecchi gruppi per ragioni principalmente politiche. Questa divisione ha avuto per conseguenza la nascita delle differenti scuole giuridiche di cui presentiamo le principali.

I. Le Scuole sunnite

I sunniti formano oggi la maggioranza dei musulmani, circa il 90%. Hanno conosciuto parecchie scuole di cui quattro sono ancora presenti, ciascuna con la sua zona geografica di influenza. Queste scuole portano i nomi dei quattro capofila che hanno acquistato la loro fama grazie alle loro opere, all'importanza dei loro discepoli e al sostegno statale nella zona di influenza. Malgrado questo sostegno, il diritto musulmano restò un'opera extra-statale. Lo stato musulmano non crea il diritto, ma lo applica. Le quattro scuole sunnite sono le successive:

1) La scuola hanafita

Questa scuola porta il nome di Abu-Hanifah (d. 767), di origine persiana, che nacque a Kufa, in Iraq. Abu-Hanifah era un commerciante di seta che dedicò la maggior parte del suo tempo alla ricerca del sapere consultando i dotti e gli eruditi della sua epoca, prima di avere i propri discepoli a cui impartì il proprio sapere, occupandosi dei loro bisogni materiali. Rifiutò ogni offerta fattagli per accedere a una funzione pubblica per timore di non essere coerente con i suoi principi, cosa che gli valse anche d'essere perseguitato e ucciso. Ha lasciato pochi scritti. Le sue opinioni sono riportate negli scritti dei suoi discepoli, particolarmente Abu-Yusuf (d. 798), e Al-Shaybani (d. 805) Questi ultimi hanno occupato funzioni giudiziali importanti a Bagdad.

La scuola di Abu-Hanifah era la scuola ufficiale dello stato abbassida e dell'impero ottomano. Circa la metà dei musulmani la seguono. È sparsa in Iraq, in Siria, nel Libano, in Giordania, in Palestina, in Egitto, in Turchia, in Albania, tra i musulmani dei Balcani e del Caucaso, in Afghanistan, nel Bangladesh e tra i musulmani d'India e della Cina.

2) La scuola malikita

Questa scuola porta il nome di Malik Ibn-Anas (d. 795), nato da una famiglia araba yemenita. Malik ha trascorso la sua gioventù in compagnia degli studiosi di Medina alla ricerca dei detti di Maometto e delle opinioni dei suoi compagni e di quelli successivi. Poi si consacrò all'insegnamento nella Moschea del Profeta a Medina e a casa sua. Fu perseguitato per motivi che sono rimasti poco chiari.

La sola opera autentica attribuita a Malik è *Al-Muwatta'*. Si tratta di una raccolta i cui contenuti sono classificati secondo una logica giuridica. Per ogni materia, Malik indica il detto di Maometto e dei suoi compagni, la norma sociale di Medina, le opinioni dei giuristi e la sua soluzione. La raccolta fu redatta per volontà del Califfo Al-Mansur (d. 775) che voleva imporla dappertutto in modo da uniformare le decisioni giudiziarie, ma Malik glielo sconsigliò sostenendo che ogni zona aderiva alle fonti della Sunnah nelle quali credeva. Un altro testo fondamentale della scuola malikita è *Al-Mudawwanah al-kubra*, redatto da Sahnun (d. 855). Contiene i responsi che Malik ha dato a 36.000 quesiti.

La scuola di Malik è maggioritaria nei seguenti paesi: Marocco, Algeria, Tunisia, Libia, Mauritania, Nigeria e in altri paesi dell'Africa nera. Ha anche aderenti in Egitto, in Sudan, nel Bahrain, in Kuwait, nel Qatar, negli Emirati Arabi Uniti e in Arabia Saudita. In termini assoluti è la seconda scuola giuridica per importanza. Era dominante nell'Andalusia musulmana. Fra i suoi giuristi è doveroso ricordare Ibn-Rushd, giudice a Cordova (d. 1126), e suo nipote, il famoso filosofo Ibn-Rushd, conosciuto in Occidente con il nome d'Averroè (d. 1198).

3) La scuola shafi'ita

Il fondatore di questa scuola è Muhammad Idris Al-Shafi'i (d. 820) che nacque a Gaza nella tribù Coraiscita, quella del Profeta Maometto. Dopo la morte del padre, la madre, d'origine yemenita, lo portò a Mecca. Poi, a Medina, seguì i corsi di Malik per nove anni. Nominato funzionario a Najran, fu perseguitato dal governatore locale, ma fu liberato grazie all'intervento d'Al-Shaybani (d. 805). Ha seguito i corsi di questo ultimo per circa due anni prima di ritornare a insegnare alla Mecca e poi a Bagdad. Lasciò la capitale abbassida per il Cairo, dove morì.

Al-Shafi'i ha il merito d'aver sistematizzato la scienza dei fondamenti del diritto musulmano nella sua famosa opera *Al-Risalah*. Ha dettato due opere, *Kitab al-umm* e *Al-Mabsut*, al suo discepolo Al-Za'farani. Durante il suo soggiorno al Cairo, intraprese la revisione dei suoi scritti di Bagdad, adattando la sua dottrina alle norme locali. Per questo, si distingue la vecchia dottrina d'Al-Shafi'i da quella nuova. Tra i giuristi di questa scuola si cita particolarmente: Mawerdi (d. 1058), Al-Ghazali (d. 1111) e Al-Nawawi (d. 1277).

Aderenti alla scuola shafi'ita vivono in Egitto, in Giordania, in Libano, in Siria, in Iraq, in Arabia Saudita, in Pakistan, in Bangladesh, in India, in Malesia, in Indonesia e in alcune regioni dell'Asia Centrale.

4) La scuola hanbalita

Questa scuola, conosciuta generalmente come la più conservatrice fra le scuole sunnite, porta il nome di Ahmad Ibn-Hanbal (d. 855).

Ahmad nacque a Bagdad da una famiglia araba. Si interessò soprattutto a raccogliere i detti di Maometto, intraprendendo numerosi viaggi. Seguì i corsi di Abu-Yusuf, discepolo di Abu-Hanifah, e di Al-Shafi'i, prima di crearsi un proprio seguito di discepoli. L'opera principale di Ahmad Ibn-Hanbal fu l'*Al-Musnad*, una raccolta di 28.199 detti, compilata da suo figlio 'Abd-Allah e portata a termine da Abu-Bakr Al-Qati'i. Tra i giuristi di questa scuola si ricordano particolarmente:

Ibn-Qudamah (d. 1223), Ibn-Taymiyyah (d. 1328), e Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah (d. 1351).

Oggi questa scuola non è molto diffusa ed è concentrata quasi esclusivamente in Arabia Saudita dove costituisce la scuola ufficiale della dinastia wahhabita regnante; ha anche degli adepti negli Emirati arabi uniti.

II. Le Scuole sciite

Gli sciiti si sono divisi in vari gruppi, e ciascuno di essi ha seguito la propria scuola giuridica. Parleremo qui soltanto di quattro scuole: gia'farita, zaydita, isma'ilita e druza.

1) La scuola gia'farita

La maggior parte degli Sciiti appartiene al ramo imamita. Sono anche chiamati duodecimani, perché riconoscono dodici imam, o gia'fariti, dal nome del sesto imam Gia'far Al-Sadiq (d. 765).

Secondo gli sciiti imamiti, il potere supremo dello Stato musulmano spettava solo a 'Ali (d. 661) e ai suoi discendenti diretti nati da Fatimah, su designazione di Maometto. In questo furono però contestati dai Sunniti. Credono che l'imam (termine che utilizzano al posto di califfo) goda tanto dell'infallibilità che dell'impeccabilità, qualità che invece i Sunniti riservano ai soli profeti. Undici dei dodici imam degli Sciiti imamiti morirono in modo violento, mentre il dodicesimo (Muhammad Al-'Askari, nato nel 873) sarebbe scomparso misteriosamente, in un sotterraneo (*sirdab*) a Samirra' (in Iraq), quando aveva cinque anni senza lasciare discendenti. Ieri come oggi, i suoi seguaci credono che sia nascosto e pregano per la sua rapida parusia in modo da compiere la missione che la tradizione musulmana assegna al *Mahdi* (guidato): "Riempire di giustizia la terra invasa dall'iniquità"[1]. L'articolo 5 della costituzione iraniana fa riferimento a questo ritorno. Una delle specificità di questa scuola è il matrimonio temporaneo. Tra i suoi giuristi si citano particolarmente: Gia'far Ibn-Ya'qub Al-Kulayni (d. 939), Abu-Gia'far Al-Tusi (d. 1067), Gia'far Ibn-al-Hasan Al-Hilli (d. 1325), e Zayn-al-Din Al-Jaba'i Al-'Amili (d. 1559).

Gli sciiti gia'fariti formano la maggioranza in Iran e in Iraq, e sono numerosi in vari paesi del Golfo, in Arabia Saudita, in Siria, in Libano, in India e in Pakistan.

2) La scuola zaydita

Questa scuola porta il nome di Zayd Ibn-'Ali (d. 740), il quinto imam, che i suoi adepti considerano come il legittimo erede di 'Ali. Per questa scuola, il potere politico non era necessariamente ereditario, anche se era preferibile che fosse affidato alla tribù di 'Ali. Maometto non avrebbe scelto quest'ultimo per nome, ma per le sue qualità, come il migliore dei compagni. Gli imam non sono infallibili. Oltre a Maometto, solo quattro altre persone potevano pretendere di giungere all'infallibilità, cioè 'Ali, Fatimah e i loro due figli Al-Hasan e Al-Husayn. Gli zayditi non ammettono il concetto dell'imam nascosto e, quindi, non credono alla parusia dell'imam.

---

[1] Sulla scomparsa del XII imam e la sua parusia, v. Al-Nimr: Al-shi'ah, p. 189-235.

La scuola zaydita è la scuola ufficiale dell'Yemen. Fra i suoi giuristi, vengono menzionati in particolare: Yahya Ibn-al-Husayn Ibn-al-Qasim (d. 911), Ahmad Ibn-Yahya Ibn-al-Murtada (d. 1437), 'Abd-Allah Ibn Abu-al-Qasim Ibn-Miftah (d. 1472), e Muhammad Al-Shawkani (d. 1834).

3) La scuola isma'ilita

Alcuni isma'iliti si dicono discendenti di Isma'il (Ismaele), figlio d'Abramo; altri credono che la loro origine risalga all'inizio della creazione. Il gruppo nacque da una scissione tra Sciiti.

Gli isma'iliti hanno la reputazione d'interpretare il Corano in modo esoterico. Ideologicamente sono vicini al neo-platonismo. Al-Qadi Al-Nu'man (d. 974) è considerato come l'autorità in materia di giurisprudenza. La sua opera *Da'a'im al-islam* costituiva la legge ufficiale dello stato, e continua a essere il testo giuridico di riferimento dei tribunali in India e in Pakistan per quanto riguarda lo statuto personale degli isma'iliti.

Oggi si distinguono gli isma'iliti orientali, i cosiddetti Bohra del Pakistan e dell'India, e loro adepti in Iran e l'Asia Centrale, dagli isma'iliti occidentali che vivono nel sud della penisola arabica e nei paesi arabi del Golfo, in Nord-Africa, in Tanzania e in Siria. Si riconoscono oggi nell'attuale imam Karim Agha Khan, 49^mo^ successore ereditario discendente di 'Ali e di Fatimah, in carica dall'11 luglio 1957. Gli isma'iliti hanno una costituzione[1], promulgata l'11 luglio 1990, che riconosce all'imam un diritto assoluto su ogni questione d'ordine religioso o comunitario. Egli può interpretare, modificare o sospendere ogni norma che li riguarda. La costituzione prevede un comitato internazionale e nazionale di riconciliazione e d'arbitrato che mira a risolvere le dispute di tipo civile, commerciale e familiare. Nelle questioni che riguardano lo statuto personale (matrimonio, successione, apostasia) gli isma'iliti sono soggetti alla loro legge religiosa; tuttavia, se il paese dove risiedono non riconosce questa legge, è la legge locale che si applica.

4) La scuola druza

I druzi, chiamati *muwahhidun* (gli unitari) o *Banu Ma'ruf*, portano il nome di Muhammad Ibn-Isma'il Al-Darazi[2]. Quest'ultimo pretese che Dio si fosse incarnato nel sesto califfo fatimita d'Egitto Al-Mansur Ibn Al-'Aziz-bil-Lah, che s'era dato il titolo di *Al-Hakim Bi-amr-Allah* (governatore per ordine di Dio) e che regnò tra il 996 e il 1021.

I druzi hanno le loro fonti sacre, in particolare *Rasa'il al-hikmah* (le Epistole della saggezza, di cui sole 111 si conoscono), e le loro esegesi, soprattutto quella di 'Abd-Allah Al-Tanukhi (d. 1479), considerato come il più autorevole esperto druzo. I druzi non fanno proselitismo e sono conosciuti per la loro dottrina della dissimulazione. Non trasmettono i loro libri sacri che sotto forma manoscritta e solamente tra gli iniziati. Contano circa un milione di adepti ripartiti principalmente in Siria, in Libano, in Giordania e in Israele dove hanno i loro tribunali e le loro leggi

---

1 Ismaili constitution: www.ismaili.net/html/.

2 Al-Darazi fu assassinato nel 1019 da uno dei suoi compagni, Hamza, per apostasia. Perciò i druzi sono infastidi da questo nome.

in materia di statuto personale. Contano anche circa 20'000 negli Stati Uniti. Nei paesi arabo-musulmani, insistono sulla loro appartenenza musulmana, ma fuori da questi paesi si considerano indipendenti dell'islam.

III. La scuola ibadita

Gli ibaditi rappresentano un ramo che si è separato dai sunniti e degli sciiti; portano il nome di 'Abd-Allah Ibn-'Ibad (d. 705). Sono considerati generalmente come un ramo moderato dei kharigiti. Ma loro stessi rifiutano una tale appartenenza e si ricollegano all'imam Giabir Ibn-Zayd (d. v. 712) di cui avevano nascosto il nome per evitargli le persecuzioni. A questo titolo, la scuola ibadita può essere considerata come la più vecchia scuola giuridica musulmana. Malgrado ciò, l'imam Malik (d. 795), considerava che gli ibaditi dovessero pentirsi e, in caso di rifiuto, essere giustiziati. Oggi, i sunniti sono più concilianti al loro riguardo.

Gli ibaditi sono maggioritari nell'Oman; alcune comunità vivono in Yemen, Libia, Tunisia, Algeria e sull'isola di Zanzibar (oggi parte della Tanzania). Tra i giuristi più conosciuti di tale scuola si citano particolarmente: Diya'-al-Din 'Abd-al-'Aziz (d. 1223), e Muhammad Ibn-Yusuf Itfish (d. 1914). Parecchi dei loro lavori giuridici, anche moderni, sono redatti in poesia.

Capitolo IV.
Categorie degli atti

Per deduzione dalle fonti del diritto musulmano, i giuristi musulmani hanno classificato gli atti in cinque categorie: atti obbligatori, atti raccomandati, atti vietati, atti riprovati, atti permessi.

I. Atto obbligatorio (*wagib, fard*)

L'atto obbligatorio è ciò che il legislatore ordina di fare in modo fermo e inequivocabile. Colui che non ottempera è punito in questa vita; e colui che lo fa ha del merito nell'altra vita. Chi nega il suo carattere obbligatorio diventa miscredente (*kafir*) e chi lo abbandona per negligenza, diventa peccatore (*fasiq*). Fra gli atti obbligatori si possono citare il digiuno (2:183-184); la preghiera e l'elemosina, due obblighi spesso citati insiemi (2:43); il pellegrinaggio (22:29) e il rispetto degli impegni (17:34). Gli atti obbligatori si dividono in varie categorie di cui indichiamo le più importanti:

- Atto obbligatorio in funzione del suo oggetto: L'obbligo può essere designato (*wagib mu'ayyan*): è l'obbligo specifico richiesto alla persona. Questa non può liberarsene che effettuandolo in prima persona. Così la persona è obbligata a pregare o a digiunare e non può sostituire la preghiera o il digiuno con un altro atto. L'obbligo può anche lasciare la scelta tra varie possibilità (*wagib mukhayyar*). Così il Corano prescrive, in caso di non rispetto di un giuramento, di nutrire dieci poveri, o di vestirli, o di liberare uno schiavo, mentre per chi non ha i mezzi per farlo, prevede il digiuno per tre giorni (5:89).
- Atto obbligatorio in funzione della sua determinazione: L'obbligo può essere determinato (*wagib muhaddad*). Rientra in questa categoria l'obbligo di fare le

cinque preghiere, di pagare la decima o il prezzo del sangue, di pagare l'affitto o i debiti secondo le modalità prescritte. Quando un obbligo determinato dipende dai diritti delle persone, può essere richiesto in giudizio. L'obbligo può anche essere indeterminato (*wagib ghayr muhaddad*). Rientra in questa categoria l'obbligo di donare nel modo in cui Dio dispone, di aiutarsi nel bene, di nutrire il povero, di aiutare la persona in stato di necessità. Questo obbligo non può essere richiesto dinanzi alla giustizia. Un mendicante o lo Stato non può intentare un processo contro colui che non fa un'elemosina.

- Atto obbligatorio in funzione del destinatario: L'obbligo può essere individuale (*wagib 'ayni)*: è l'atto che il legislatore esige da una persona: fare la preghiera o astenersi dal commettere adulterio. L'obbligo può essere comunitario (*wagib kifa'i*: obbligo di sufficienza) quando è imposto alla comunità. Se una parte dei musulmani competente e in numero sufficiente se ne libera, l'altra parte ne è liberata. Nel caso contrario, è tutta la comunità che diventa peccatrice: il capace, perché ha mancato al suo dovere, e l'incapace per non avere indotto il capace a farlo. Si citano come esempi di obblighi comunitari: lavare il morto, metterlo in una coltre e pregare per lui, come pure avere un giudice, uno studente del diritto islamico e dei professionisti di cui la comunità ha bisogno. Non è chiesto a ogni musulmano di essere un giudice, ma la comunità musulmana deve averne uno. Un obbligo collettivo può diventare individuale se la persona sollecitata è sola o quando è stata incaricata di procedervi. Se esiste in una comunità un solo medico o se il medico si trova di fronte a un paziente, è tenuto individualmente a occuparsene. Come qualificare la guerra santa? Si tratta di un dovere individuale al quale ciascuno deve partecipare o di un dovere di sufficienza, cui è tenuta soltanto una parte determinata della popolazione, cioè l'esercito? L'Azhar ha considerato la guerra santa contro gli Americani e gli Inglesi che attaccano l'Iraq, un dovere individuale. Qualsiasi musulmano deve opporsi a questa aggressione.
- Atto obbligatorio in funzione del tempo del compimento: Alcuni obblighi possono essere compiuti sempre (*wagib mutlaq*), ma preferibilmente il più rapidamente possibile perché nessuno conosce la durata della propria vita. È il caso del voto del digiuno, dell'espiazione dovuta al seguito di uno spergiuro, del digiuno in sostituzione dei giorni di Ramadan mancati per ragioni valide, e del pellegrinaggio che deve essere fatto una volta nella vita. Altri obblighi devono essere compiuti a tempo determinato (*wagib mu'aqqat* o *muqayyad*): è il caso delle cinque preghiere, del digiuno di Ramadan e del pellegrinaggio che devono essere compiuti, eccetto ragione valida, nel tempo fissato dalla legge religiosa.

II. Atto raccomandato (mustahab, mandub, sunnah)

L'atto raccomandato è quello che il legislatore raccomanda o ordina non in modo categorico. Colui che compie un atto raccomandato è lodato in questa vita e ricompensato nell'altra vita; quello che non lo compie, né è rimproverato in questa vita, né punito nell'altra vita. Un atto è considerato come raccomandato secondo la formulazione adottata e il contesto. In materia di debito, il Corano prevede di redigere un riconoscimento di debito e in mancanza di scriba, di prendere un impegno. Tut-

tavia, questo non è obbligatorio se c'è una fiducia reciproca tra il debitore e il creditore (2:282-283). Inoltre, il Corano raccomanda la liberazione degli schiavi senza forzare la mano al padrone (24:33).

I giuristi musulmani dividono gli atti raccomandati in vari gradi di cui citiamo i più importanti:

- Atti che costituiscono una tradizione profetica affermata (*sunnah mu'akkadah*). Si tratta di atti fortemente raccomandati. Rientrano in questa categoria gli atti che completano gli obblighi religiosi come il fatto di chiamare alla preghiera e compiere questa ultima in comunità. Sono come gli atti compiuti da Maometto in modo quasi regolare come gargarizzarsi in occasione dell'abluzione o leggere alcuni passaggi del Corano durante la preghiera. Colui che trascura tale obbligo sarà oggetto di rimprovero. Gli atti raccomandati possono essere obbligatori sul piano comunitario. Così, si raccomanda di fare l'appello alla preghiera o di pregare in comune. Il matrimonio è un atto raccomandato per l'individuo, ma obbligatorio per la comunità. Se tutti vi rinunciano ciò mette in pericolo la religione.
- Atti supererogatori (*sunnah za'idah* o *nafilah*). Rientrano in questa categoria gli atti che Maometto ha a volte compiuto e a volte trascurato. È il caso dell'elemosina ai poveri, del digiuno del lunedì, delle due genuflessioni oltre a quelle richieste. Colui che imita Maometto in questi gesti dimostra il suo attaccamento profondo a lui e acquisisce un merito nell'altra vita. Ma se una persona non lo fa, ciò non gli sarà rimproverato, poiché questi gesti non sono obbligatori.
- Atti ordinari di Maometto (*sunnah 'adiyyah*). Rientrano in questa categoria gli atti che Maometto ha compiuto in virtù della sua natura umana, come il suo modo di mangiare, di bere, di andare a dormire. Seguire il modello di Maometto in questi settori è un atto meritevole, ma quello che non si conforma non sarà oggetto di rimprovero. Questi atti fanno parte della buona condotta e dei buoni modi, ma non sono necessari in sé.

III. Atto vietato (*haram*, *mahdhur*)

Un atto vietato è un atto punibile in questa vita e nella vita ultraterrena, ed è ricompensato in quest'ultima se non è stato compiuto. Questo divieto è espresso in vari modi dal Corano.

Esplicitamente:

> Vi sono vietate le vostre madri, sorelle, figlie, zie paterne e zie materne, le figlie di vostro fratello e le figlie di vostra sorella, le balie che vi hanno allattato, le sorelle di latte, le madri delle vostre spose (4:23).

Con il divieto di avvicinarsene:

> Non ti avvicinare alla fornicazione. È davvero cosa turpe e un tristo sentiero (17:32).

Con l'ordine di astenersene:

> Fuggite l'abominio degli idoli e astenetevi dalle espressioni mendaci (22:30).

Con la minaccia in caso di disobbedienza:

> In verità coloro che consumano ingiustamente i beni degli orfani non fanno che alimentare il fuoco nel ventre loro, e presto precipiteranno nella Fiamma (4:10).

I giuristi musulmani dividono gli atti vietati in due categorie:

- Atti vietati in se stessi (*al-haram li-dhatih*). Un atto può essere vietato in quanto tale, *ab initio* (*ibtida'an*), non producendo alcun effetto giuridico a causa della gravità delle sue conseguenze negative per la persona o la società, come il fatto di consumare vino, di mangiare maiale, di commettere adulterio, di uccidere qualcuno, ecc.
- Atti vietati per una causa incidentale (*al-haram li-'aridah* o *li-ghayrih*). Un atto può essere legale in sé, ma subire, in seguito, un divieto a causa di un elemento esterno. Rientra in questa categoria la preghiera in un abito rubato, la vendita durante l'appello della preghiera del venerdì, il matrimonio con una moglie ripudiata tre volte per renderla lecita a suo marito, e la vendita che camuffa una stipulazione di interessi.

IV. Atto riprovato o ripugnante (*makruh*)

Un atto può essere riprovato, ripugnante, sconsigliato o detestabile, pur essendo permesso e non punibile. Non farlo è preferibile. Colui che se ne astiene è lodato e acquisisce un merito nell'altra vita, colui che non se ne astiene può essere rimproverato. È dunque l'opposto dell'atto raccomandato. Si deduce questa qualificazione dalla formula utilizzata dal Corano o dai detti. Il Corano dice:

> O credenti, quando viene fatto l'annuncio per l'orazione del Venerdì, accorrete al ricordo di Dio e lasciate ogni traffico. Ciò è meglio per voi, se lo sapeste (62:9).

Secondo questo versetto fare affari durante la preghiera comunitaria del venerdì è un atto ripugnante. Rientra in questa categoria il ripudio. Maometto dice: "Il ripudio è l'atto lecito più detestabile". Alcuni legislatori arabi hanno sanzionato i ripudi sconsiderati, imponendo una compensazione alla moglie danneggiata, compensazione che alcuni giuristi contestano per il fatto che limita il diritto di ripudiare la moglie riconosciuto al marito dal Corano.

V. Atto permesso, lecito (*mubah, halal, gia'iz*)

Si tratta di qualsiasi atto in cui il Legislatore lascia libera la persona di compierlo o no. Né ricompensa, né punizione sono legate a questi atti. Questo deriva da un testo che esclude la critica di fronte a un comportamento:

> Oggi vi sono permesse le cose buone e vi è lecito anche il cibo di coloro ai quali è stata data la Scrittura, e il vostro cibo è lecito a loro (5:5).

O da un testo che permette un comportamento:

> Vi sono permessi gli animali dei greggi (5:1).

O da un ordine che significa il permesso:

> Quando poi l'orazione è conclusa, spargetevi sulla terra in cerca della grazia di Dio, e molto ricordate Dio, affinché possiate avere successo (62:10).

Alcuni atti sono obbligatori in sé, ma lasciano una certa libertà nelle modalità del loro compimento. Una persona è libera nella scelta della moglie e del tempo del matrimonio, delle relazioni sessuali ed è libera nella scelta degli alimenti e del tempo di mangiare. Tuttavia, è illecito rinunciare a questi atti in modo definitivo.

Capitolo V.
Obiettivi del diritto musulmano

Si ritiene che le norme non siano stabilite a caso e che, dietro tali norme ci sia sempre un fine supremo voluto dal legislatore (*ratio legis*), che è la realizzazione del bene della società e dell'individuo. Questo almeno ciò che pensano i loro autori, sia che tali norme siano state emanate da un dittatore, siano frutto di un procedimento democratico e di una rivelazione divina.

In diritto positivo, la *ratio legis* è determinata dal legislatore umano, che è sempre tenuto a motivare le proprie scelte legislative. Nel diritto religioso, invece, è determinata dal legislatore divino che, tuttavia, non è tenuto di motivare le proprie norme, o, almeno, le sue logiche non sono sempre ovvie.

I. Obiettivi del diritto musulmano tra negazione e affermazione

Certi pensatori musulmani, particolarmente la corrente ash'arita, considerano che non ci si possa basare sul fine delle norme per il fatto che Dio è sovrano nella sua decisione e non è tenuto a motivarle. Il Corano afferma a questo riguardo:

> Non sarà lui a essere interrogato, sono loro che lo saranno (21:23).

Gli ash'ariti aggiungono che se gli atti di Dio fossero motivati da qualsiasi considerazione, ciò significherebbe che Dio era al corrente di questa e sarebbe tenuto a tenerne conto. Non sarebbe dunque libero nelle sue decisioni.

I maturiditi, gli hanbaliti e i mu'taziliti affermano l'esistenza di fini dietro le norme religiose. Invocano in primo luogo il fatto che numerosi versetti indicano chiaramente l'obiettivo che li disciplina. Come esempio:

> Non ti mandammo se non come misericordia per il creato (21:107).

> Recita quello che ti è stato rivelato del Libro ed esegui l'orazione. In verità l'orazione preserva dalla turpitudine e da ciò che è riprovevole (29:45).

> Nel contrappasso c'è una possibilità di vita, per voi che avete intelletto. Forse diventerete timorati [di Dio] (2:179).

Se si nega l'esistenza degli obiettivi significa, che Dio agisce per distrazione, cosa che è contraria a quello che afferma il Corano:

> Non è per gioco che creammo il cielo e la terra e quel che vi è frammezzo. Se avessimo voluto divertirci, lo avremmo fatto presso noi stessi, se mai avessimo voluto farlo (21:16-17).

I partigiani del ricorso agli obiettivi della legge respingono l'argomentazione secondo la quale la motivazione degli atti riduce la libertà di Dio, poiché la motivazione, qui, proviene da Dio stesso in base alla sua conoscenza e non è dettata da forze esterne o di una legge naturale che gli sfugge. Respingono anche l'argomen-

tazione secondo la quale la motivazione riduce la perfezione di Dio. Dio non giustifica i suoi atti per pervenire alla perfezione. Non ne ha bisogno e agisce con altruismo puro verso la sua creazione come il riflesso della sua profonda saggezza e misericordia.

I giuristi musulmani considerano che il diritto musulmano mira a salvaguardare degli interessi indispensabili, degli interessi necessari e degli interessi di miglioramento.

1) La salvaguardia degli interessi indispensabili (*masalih daruriyyah*)

Esistono cinque interessi indispensabili senza i quali la vita umana non può svolgersi in modo sano e la cui assenza produce il disordine, la corruzione e la perdita dell'altra vita. Questi interessi sono nell'ordine di priorità:

- La preservazione della religione (*din*). A questo scopo il diritto musulmano prescrive i doveri ai quali il musulmano deve sottoporsi: la professione della fede (non c'è dio altro che Dio, e Maometto è il messaggero di Dio), le preghiere, il digiuno, l'elemosina legale, il pellegrinaggio e la guerra santa per diffondere la fede. Garantisce la libertà religiosa: "Non c'è costrizione nella religione" (2:256). Allo stesso tempo punisce con la morte quello che abbandona l'islam o tenta di allontanare un musulmano della sua fede, ritenendo che "la perversione è peggiore dell'omicidio" (2:190).
- La preservazione della vita (*nafs*). Dopo la religione viene la protezione della persona umana dai danni alla sua vita e alla sua integrità fisica. Il diritto musulmano prevede a tale riguardo sanzioni rigorose: la legge di rappresaglia e il pagamento del prezzo del sangue; priva dell'eredità l'erede che intenta alla vita del defunto; proibisce anche il suicidio e lo sancisce con la punizione nell'altra vita.
- La preservazione della ragione (*'aql)*. La ragione umana deve essere preservata affinché nessuno possa nuocere a sé e alla società e divenga un peso per quest'ultima. A questo scopo, il diritto musulmano proibisce l'uso del vino e delle droghe.
- La preservazione della stirpe (*nasl*). La preservazione della stirpe è un mezzo per la conservazione del genere umano, e la buona istruzione dei figli in famiglia contribuisce a creare regole sociali tra gli individui. Pertanto il diritto musulmano regola il matrimonio e lo protegge, proibisce l'adulterio e l'accusa calunniosa d'adulterio. Per questo punisce rigorosamente le due infrazioni.
- La preservazione della proprietà (*mal*). Il diritto musulmano regola le transazioni riguardanti l'acquisizione delle proprietà, prevede l'amputazione della mano del ladro per proteggere la proprietà privata, prescrive la compensazione in favore della vittima e impone la tutela e l'interdizione giudiziaria delle persone incapaci perché non sprechino i loro beni. Veglia sulla ripartizione dei beni, vieta l'accaparramento dei prodotti di consumo e condanna lo sfruttamento altrui mediante l'usura.

2) La salvaguardia degli interessi necessari (*masalih hajiyyah*)

Sono gli interessi di cui gli esseri umani hanno bisogno per condurre una vita facile e comoda e per aiutarli a sopportare le responsabilità e le difficoltà della vita. Per preservare questi interessi il diritto musulmano regola il contratto di vendita e di affitto, dispensa il viaggiatore e il malato del dovere del digiuno durante il Ramadan, autorizza la caccia, chiude la porta alle tentazioni che possono condurre al vizio, vieta agli uomini di mescolarsi alle donne e di abbracciarle, e prescrive loro l'uso del velo.

3) La salvaguardia degli interessi di miglioramento (*masalih tahsiniyyah*)

Il diritto musulmano ha delle norme che mirano a dare all'uomo un atteggiamento più accettabile e a facilitargli la realizzazione degli interessi indispensabili. Così, in ambito cultuale, prescrive di avere un abito pulito e di scegliere un posto pulito per la preghiera. Nelle relazioni tra esseri umani, prescrive di avere buon carattere, di rispettare l'etichetta, di non insultare gli altri, di essere discreti, di evitare le spese inutili, di non forviare gli altri, di fare l'elemosina ai mendicanti.

II. Gerarchia degli interessi

Gli interessi suddetti sono classificati in base ad un ordine di precedenza. Bisogna cominciare ad assicurare il rispetto degli interessi indispensabili prima degli interessi necessari, e questi ultimi prima degli interessi di miglioramento. A titolo di esempio:

- La preservazione della religione passa prima della preservazione della vita. Così non si può invocare il divieto di uccidere o di suicidarsi per non partecipare a una guerra santa o per non mettere a morte un apostata.
- La preservazione della vita passa prima della preservazione della ragione. Se la sete mette in pericolo la vita è permesso consumare vino.
- La preservazione della vita passa prima della preservazione dei beni. Pertanto, se una persona ha fame e rischia di morire ha il diritto di rubare il bene altrui compensandolo poi se ne ha i mezzi.
- La preservazione della vita passa prima del rispetto delle norme che riguardano il genere. Se una donna è ammalata si permette a un medico uomo di curarla nel caso in cui non si trovi un medico donna.
- La preservazione della vita dell'altro viene prima della preghiera. Se qualcuno annega durante l'ora della preghiera occorre interrompere la preghiera per salvarlo. Inoltre si proibisce ai soldati in guerra e alle donne incinte di digiunare.
- Per fare la preghiera, il musulmano deve orientarsi verso la Mecca. Tuttavia, se non conosce la direzione della Mecca deve comunque pregare. L'obbligo di base di fare la preghiera passa prima del rispetto della norma complementare.

III. Norme senza obiettivo apparente

I giuristi musulmani cercano sempre di collegare le norme religiose a un fine accettabile per la ragione; tuttavia, riconoscono che alcune norme derivano da una volontà unilaterale di Dio senza obiettivo evidente o che la ragione umana è incapace

di scoprire, almeno in questa vita. È in particolare il caso delle "quantità legali" (*al-muqaddarat al-shar'iyyah*), cioè il numero delle genuflessioni nella preghiera e dei giri da fare attorno alla Kaaba in occasione del pellegrinaggio, la percentuale dell'elemosina, il numero di frustate nelle varie sanzioni, i termini che fissano l'inizio degli obblighi, ecc.

Se una norma sembra incomprensibile per la ragione umana o la contraddice, ciò non è una ragione valida per abrogarla o modificarla. È possibile citare il caso della circoncisione femminile. Coloro che si sono opposti a questa pratica ritengono che essa sia contraria alle norme musulmane e mettono in dubbio l'autenticità su cui si fondano i detti di Maometto. I sostenitori rispondono che le norme religiose non possono contraddire la ragione e la scienza, e che, se c'è contraddizione, la priorità deve essere accordata alla norma religiosa e considerare la ragione come fallibile o temporaneamente incapace di capire la norma religiosa; tuttavia, arriverà il giorno in cui la ragione scoprirà la saggezza profonda che sta alla base della circoncisione femminile.

La determinazione di una ragione sottostante un divieto non significa, comunque, che in mancanza di questa ragione il divieto scompaia. Il divieto di consumare il maiale è spiegato a volte dal fatto che il clima caldo non permette di conservare la sua carne. Ma non si può abolire questa interdizione per i paesi freddi o per quelli che hanno un frigorifero.

Capitolo VI.
Applicazione del diritto musulmano nel tempo e nello spazio

I. Inserimento della concezione musulmana nelle costituzioni arabo-musulmane

Cinquantasette paesi fanno parte dell'OCI di cui:

- 22 paesi arabi membri della Lega araba: Algeria, Arabia Saudita, Bahrain, Gibuti, Egitto, Emirati arabi uniti, Iraq, Giordania, Kuwait, Libano, Libia, Marocco, Mauritania, Oman, Palestina, Qatar, Somalia, Sudan, Siria, Tunisia, Unione delle Comore, Yemen.
- 35 paesi non arabi: Afghanistan, Albania*, Azerbaigian*, Bangladesh, Benin*, Brunei Darussalam, Burkina Faso*, Camerun*, Costa-d'Avorio*, Gabon*, Gambia*, Guinea*, Guinea Bissau*, Guyana*, Indonesia, Iran, Kazakistan*, Kirghizistan*, Malaysia, Maldive, Mali*, Mozambico*, Niger*, Nigeria*, Uganda*, Uzbekistan*, Pakistan, Senegal, Sierra Leone, Suriname, Tajikistan*, Ciad*, Togo*, Turkmenistan*, Turchia*.

Una veloce analisi delle costituzioni di questi paesi mostra che quelle dei paesi arabi, eccetto il Libano e la Siria, indicano l'islam come religione di stato, e la maggior parte aggiunge che il diritto musulmano costituisce una fonte principale, addirittura la fonte principale del diritto. Le costituzioni di 24 paesi non arabi (indicati con l'asterisco) adottano la laicità, termine che non è menzionato in nessuna

costituzione araba. Ricordiamo qui le disposizioni costituzionali più importanti dei paesi arabi in rapporto con l'islam.

Algeria: L'islam è la religione dello stato (art. 2).

Arabia Saudita: Il Regno dell'Arabia Saudita è uno Stato arabo islamico che gode della piena sovranità. Sua religione è l'islam. La sua costituzione è il Libro di Dio e la Sunnah del suo Profeta (art. 1).

Bahrain: La religione dello stato è l'islam e la Shari'ah è una fonte principale della legislazione (art. 2).

Egitto: L'islam è la religione dello stato [...]; i principi della legge islamica costituiscono la fonte principale di legislazione (art. 2).

Emirati Arabi Uniti: L'islam è la religione ufficiale della Federazione; la Shari'ah islamica è una fonte principale della legislazione (art. 7).

Gibuti: L'islam è la religione dello stato (Preambolo).

Giordania: L'islam è la religione dello stato (art. 2).

Il re deve essere musulmano, sano di spirito, nato da una sposa legittima e da genitori musulmani (art. 28 e).

Iraq: L'islam è la religione ufficiale dello stato e una fonte principale della legge (art. 2 al. 1).

Kuwait: La religione dello stato è l'islam. La Shari'ah islamica è una fonte principale della legislazione (art. 2).

Libia: L'islam è la religione dello stato (Proclamazione costituzionale, art. 2).

Il Corano è la legge della società nella Giamahiriyya araba libica popolare socialista (Proclamazione dell'avvento del potere del popolo, art. 2).

Marocco: L'islam è la religione dello stato (art. 6).

Mauritania: I precetti dell'islam sono la sola fonte di diritto (Preambolo).

L'islam è la religione del popolo e dello stato (art. 5).

Oman: La religione dello stato è l'islam e la Shari'ah islamica è la fonte della legislazione (art. 2).

Palestina: L'islam è la religione ufficiale in Palestina.

I principi della Shari'ah islamica saranno una fonte principale della legislazione (art. 4 al. 1 e 2).

Qatar: Qatar è uno stato arabo indipendente e sovrano; l'islam è la sua religione e la Shari'ah islamica, la fonte principale della sua legislazione (art. 1).

Somalia: Tra i principi da rispettare: L'adesione ai principi di base dell'islam in uno stato secolare che separa la religione dallo stato, ma di cui l'islam è la religione nazionale (Preambolo).

Sudan: L'islam è la religione della maggioranza dei suoi abitanti (art. 1).

La Shari'ah islamica e l'unanimità dell'Ummah che si manifesta nel referendum, la Costituzione e l'usanza sono le fonti della legislazione; non si può legiferare in violazione di queste fonti (art. 65).

Siria: La religione del Presidente della repubblica è l'islam.

La dottrina islamica è una fonte principale della legislazione (art. 3 al. 1 e 2).

Tunisia: La Tunisia è uno Stato libero, indipendente e sovrano; la sua religione è l'islam (art. 1).

Il Presidente della Repubblica è il capo dello stato. La sua religione è l'islam (art. 38).

Unione delle Comore: Il popolo comoriano afferma solennemente la sua volontà di attingere nell'islam, l'ispirazione permanente dei principi e regole che reggono l'unione (preambolo).

Yemen: L'islam è la religione dello stato (art. 2).

La Shari'ah islamica è la fonte di tutte le legislazioni (art. 3).

Libano: La libertà di coscienza è assoluta. Rendendo omaggio all'Altissimo, lo stato rispetta tutte le confessioni e ne garantisce e protegge il libero esercizio purché non sia recata offesa all'ordine pubblico. Garantisce anche alle popolazioni, a qualsiasi rito appartengano, il rispetto del loro statuto personale e dei loro interessi religiosi (art. 9).

II. Campi coperti dal diritto musulmano

Nonostante le affermazioni costituzionali suddette, il sistema giuridico di questi paesi comporta principalmente leggi ispirate al diritto occidentale, a partire dalla Costituzione, dal codice civile, penale, di procedura civile e penale, dal diritto amministrativo, ecc. A parte dette leggi, questi paesi hanno conservato leggi islamiche nel settore dello statuto personale e, per alcuni, del diritto penale, come nel caso dell'Arabia Saudita. A eccezione dell'Egitto, i paesi che hanno comunità religiose non musulmane hanno anche mantenuto le loro leggi sullo statuto personale e i loro tribunali. La Turchia è il paese musulmano che ha conosciuto l'evoluzione più profonda, poiché ha unificato tanto i tribunali che le leggi in questo settore molto delicato, scegliendo il codice civile svizzero.

Si può dunque dire che sul piano formale, il diritto musulmano copre solamente il diritto della famiglia e delle successioni e, in certi paesi, il diritto penale. Ma nella realtà il diritto musulmano gioca un ruolo importante in quasi tutti gli aspetti della vita. Infatti, serve come riferimento per determinare ciò che è lecito e ciò che è illecito nei campi dell'etica sessuale e medica, dei divieti alimentari, dello sport, dell'arte e della libertà di espressione, dell'economia, del lavoro della donna e della sua partecipazione alla vita politica, dell'integrità fisica, ecc.

III. Resistenza islamica

La corrente islamista considera che il diritto musulmano debba assolutamente tutto reggere, e soprattutto sostituire le leggi di origine occidentale. La menzione dell'islam in quanto religione dello stato e del diritto musulmano in quanto fonte principale del diritto serve loro da leva per mettere in questione la "ricezione" del diritto straniero ed esaltare il ritorno all'applicazione del diritto musulmano. Gli islamisti auspicano che le norme musulmane attualmente in vigore nei paesi musulmani vengano mantenute e rafforzate. È il caso nel settore del diritto di famiglia con le

sue restrizioni contrarie ai diritti umani: divieto del matrimonio di una musulmana con un non musulmano, disuguaglianza in materia successoria tra uomo e donna, ecc. Inoltre, gli islamisti desiderano la soppressione del codice penale attuale per sostituirlo con un codice penale musulmano che comporta delle norme contrarie alla tendenza dell'umanizzazione delle sanzioni e del rispetto della libertà religiosa: amputazione della mano del ladro, lapidazione per l'offesa d'adulterio, applicazione della legge del contrappasso in caso di colpi e ferite, condanna a morte dell'apostata, ecc. Inoltre, desiderano proibire il sistema bancario attuale e stabilire un sistema bancario musulmano. Ma l'elenco delle norme musulmane da riabilitare rischia di essere ancora più lungo: divieto di lavorare per le donne, divieto della musica e del cinema, demolizione delle statue, imposizione della *gizyah* (tributo) per i non musulmani ed esclusione di questi ultimi dal Parlamento. E perché non il ritorno alla schiavitù? Questa istituzione non manca di nostalgici.

Lo sceicco Salah Abu-Isma'il, parlamentare egiziano, difende il ritorno alla schiavitù per le donne dei nemici che cadono come prigioniere nelle mani dei musulmani. Spiega che i musulmani possono decidere in questo caso sia di liberarle senza o con contropartita, sia di ucciderle, sia di ridurle allo stato di prigioniere schiave. Se si decide di ridurre una donna in questo stato, diventa di proprietà di un uomo ai sensi delle norme del diritto musulmano, e il suo proprietario non può avere rapporti con lei prima che lei abbia il suo ciclo per assicurarsi che il suo ventre non sia occupato da una gravidanza avuta da un altro uomo (*sic*). Se vede che non è incinta, ha il diritto di coabitare con lei come marito e moglie. Se questa schiava mette al mondo un figlio maschio e il padre muore, lei viene ereditata da suo figlio a titolo di bene. Ma visto che una madre non può essere in possesso del proprio figlio, la prigioniera viene liberata[1].

Al-Mawdudi (morto nel 1979), grande dotto religioso pakistano, rispondendo ad un autore che nega la schiavitù nell'islam, dice: "L'onorevole autore è in grado d'indicare una sola norma coranica che esclude la schiavitù in modo assoluto per il futuro? La risposta è certamente no"[2].

Le citazioni suddette provano che nello spirito dei loro autori l'abolizione della schiavitù è una misura provvisoria e che è possibile reintrodurla. Un libro di un'Egiziana non nasconde il suo timore dinanzi a questa prospettiva. Il ritorno alla schiavitù è una possibilità che non occorre allontanare se un giorno gli integralisti musulmani ritornano al potere[3].

Un professore egiziano[4], dottore in diritto alla Sorbonne, propone un progetto di legge in conformità al diritto musulmano che dovrebbe sostituire le convenzioni di Ginevra. Questo progetto precisa all'articolo 202:

---

1 Abu-Isma'il: Al-shahadah, p. 78-79.
2 Al-Mawdudi: Al-islam fi muwajahat al-tahaddiyat, p. 64. Al-Mawdudi dedica le pagine 63 a 109 per trattare la questione della schiavitù e delle relazioni sessuali con le prigioniere.
3 Al-Masri: Khalf al-hijab, p. 105-112.
4 Ahmad: Nahwa qanun muwahhad lil-jiyush al-islamiyyah.

> Non sarà tenuto conto delle usanze o leggi internazionali nel settore militare se sono contrarie a uno degli obiettivi del diritto musulmano (*maqasid al-shari'ah*) o violano uno dei suoi testi.

Il progetto distingue tra un paese che è conquistato senza guerra a seguito di un trattato di pace e un paese conquistato a seguito di una guerra (art. 165).

Se un paese è conquistato senza che si combatta una guerra, i suoi abitanti che hanno un libro rivelato (*Ahl al-kitab*) hanno la scelta tra pagare la *gizyah* (tributo) o il doppio della *zakat* (imposta religiosa) se non vogliono a pagare la *gizyah*. Quanto a coloro che non hanno un libro rivelato, il capo dello Stato è libero di trattarli come *Ahl al-kitab* o dare loro la scelta tra l'islam e la morte (art. 169 e p. 134-135).

Il progetto cita inoltre i prigionieri di guerra:

> Articolo 191 - Il capo del paese ha il diritto di assegnare la libertà ai prigionieri di guerra, chiedere riscatti per la loro liberazione (*fida'*) o di ridurli in schiavitù (*yadrib 'alayhim al-riq*).
>
> Articolo 192 – I riscatti per riacquisto dei prigionieri o il loro asservimento fa parte del bottino. I riscatti o i prigionieri asserviti sono distribuiti ai beneficiari del bottino.

Per quanto riguarda le donne prigioniere, la proposta di legge enuncia:

> Articolo 194 - 1) Chi riceve una donna prigioniera a titolo di bottino non può avere relazioni sessuali immediate con lei.
>
> 2) Se non è incinta, è vietato avere rapporti sessuali con lei prima che abbia il ciclo almeno una volta. Se è incinta, i rapporti sessuali non possono avere luogo che dopo il parto e il periodo di purificazione (*nafas*).
>
> Articolo 195 – Colui che riceve una donna prigioniera a titolo di bottino ha il permesso di goderne immediatamente, a eccezione dei rapporti sessuali.

Questi riferimenti dimostrano, se necessario, che la questione di ritornare al diritto musulmano è elastica e può sempre riservarci sorprese. Intanto, chi ha il diritto di dire ciò che fa parte del diritto musulmano e ciò che non ne fa, e qual è la parte di questo diritto da applicare e quella da abbandonare? La risposta a tali questioni dipende dalle forze in campo e dalle possibilità di mettere in pratica le idee ereditate del passato. Gli eccessi dei Talebani in Afghanistan forniscono un esempio lampante.

L'opposizione al diritto d'origine straniera si manifesta a volte con il rifiuto di alcuni giudici islamisti di applicare le leggi statali, contestando la loro costituzionalità. Così il giudice Mahmud 'Abd-Al-Hamid Ghurab pubblicò nel 1986 un libro di 455 pagine, intitolato *Ahkam islamiyyah idanah lil-qawanin al-wad'iyyah* (Giudizi musulmani come condanna delle leggi positive). Questo libro comprende una selezione di 37 sentenze pronunciate da Ghurab tra il 22 febbraio 1979 e il 18 maggio 1985, intrecciati con reazioni favorevoli o ostili nella stampa egiziana e straniera. Il libro termina con una conclusione e un appello ai giudici egiziani affinché lottino per l'applicazione del diritto musulmano in Egitto. Nella sua prefazione, 'Ali Giarishah afferma che i giudici, come il resto del personale statale, hanno il diritto, e

anche il dovere, di astenersi dall'applicare le leggi contrarie alle leggi di Dio, per le ragioni seguenti:

- La costituzione che fa del diritto musulmano la fonte principale del diritto si rivolge a tutti gli organi statali;
- Il Corano dice: "Giudica tra loro secondo quello che Dio ha fatto scendere, non conformarti alle loro passioni allontanandoti dalla verità che ti è giunta" (5:48).
- La proclamazione di fede (*shahadah*) primo pilastro dell'islam, afferma che "non c'è dio all'infuori di Dio"[1].

IV. Progetti islamici

Non avendo la possibilità di vedere i tribunali sfidare in maniera massiccia le leggi positive in vigore, gli islamisti tentano di fare approvare progetti di leggi conformi al diritto musulmano. Meritano una menzione particolare tre progetti di codice penale:

- Il progetto di codice penale egiziano del 1982. Fa parte di una serie di progetti redatti in 40 mesi da una commissione composta dell'élite degli studiosi dell'Azhar, di professori universitari e di giudici, secondo l'espressione del Presidente della Commissione. Presentando questi progetti al Parlamento egiziano, egli spiega: "Questa giornata è un giorno di festa per noi perché realizza il più grande augurio di ogni membro della nostra nazione"[2]. Il governo egiziano li ha scartati, senza riferirne al Parlamento, probabilmente per ragioni di politica estera. Al-'Ashmawi motiva questo ritiro con il fatto che Sadat lo ha invitato dopo la pubblicazione del suo libro *Usul al-shari'ah* (Fondamenti della Shari'ah) per chiedergli di spiegargli la differenza tra *fiqh* e *Shari'ah*. Ha allora rinunciato ai progetti che erano presumibilmente dedicati alla *Shari'ah*, mentre effettivamente non facevano che codificare il *fiqh*[3]. Il progetto di codice penale in questione è composto di 630 articoli corredati da un esposto esplicativo di 230 pagine.
- Il progetto di codice penale della Lega araba del 1996[4]. Fa parte dei progetti stabiliti dal Consiglio dei Ministri arabi della Giustizia. Nella loro prima riunione tenuta a Rabat del 14 al 16 dicembre 1977, 16 di questi ministri hanno pubblicato un Manifesto nel quale affermano che "il rispetto dei precetti della Shari'ah è la via più sana e più adattata" per giungere all'unificazione del diritto quale "obiettivo imperativo da raggiungere"[5]. Questo progetto è composto di 618 articoli.

---

1 Ghurab, p. 11-13. Per più dettagli, v. Aldeeb Abu-Sahlieh: Le juge Ghurab assis entre deux chaises.

2 Iqtirah bi-mashru' qanun bi-isdar qanun al-'uqubat, p. VII.

3 www.rezgar.com/debat/show.art.asp?aid=17234.

4 Questo progetto è pubblicato dalla Lega araba sotto il titolo: Al-qanun al-jaza'i al-'arabi al-muwahhad, il Cairo, s.d. Fu adottato dai Ministri arabi di giustizia il 19 novembre 1996.

5 Testo francese del Manifesto di Rabat in: Recueil de documents du Conseil, vol. 1, gennaio 1987, p. 13-15.

- Il progetto del CCG del 1997[1]. Fa parte dei progetti[2] stabiliti da questo Consiglio per giungere alla loro unità sul piano legislativo. È quasi una copia fedele di quello preparato per la Lega araba. È composto di 556 articoli.

Si segnalerà anche una serie di progetti costituzionali preparati dai movimenti islamici che mirano a stabilire dei regimi che applicano il diritto musulmano in tutti i campi della vita in luogo e ponga delle leggi prese in prestito dall'occidente, non solo sul piano interno, ma anche sul piano delle relazioni internazionali. Ne abbiamo trovato e abbiamo pubblicato sei progetti[3]:

- Progetto costituzionale dei fratelli musulmani del 1952.
- Progetto costituzionale del Partito islamico della liberazione di 1952.
- Progetto costituzionale dell'Azhar del 1978.
- Progetto costituzionale di Wasfi del 1980.
- Progetto costituzionale del Consiglio islamico del 1983.
- Progetto costituzionale di Giarishah del 1984.

V. Tattica delle priorità

Cosciente della difficoltà di fare adottare il diritto musulmano, lo sceicco Al-Qaradawi ritiene che ci sia priorità da rispettare su questo piano:

1) La priorità data al cambiamento dell'individuo

La priorità deve essere data al cambiamento dell'individuo. La società può cambiare soltanto se gli individui che la compongono cambiano. Il Corano dice:

> In verità Dio non modifica la realtà di un popolo finché esso non muta nel suo intimo (13:11).

Occorre dunque educare degli individui sani, forti nella fede, perché la fede è ciò che li guiderà nella vita. Si deve quindi vegliare su di loro intellettualmente con l'istruzione, spiritualmente con la devozione, caratterialmente con le virtù, fisicamente con lo sport, socialmente con la partecipazione e militarmente con la durezza, conservando un equilibrio tra questi elementi. Così, si creano uomini virtuosi capaci di indicare il bene agli altri come dice il Corano:

> Invero l'uomo è in perdita, eccetto coloro che credono e compiono il bene, vicendevolmente si raccomandano la verità e vicendevolmente si raccomandano la pazienza (103:2-3).

2) L'istruzione passa prima della guerra santa

Il Corano ha cominciato a istruire i musulmani, prima di prescrivere loro la guerra per la diffusione della fede. La guerra è del resto classificata in quattro categorie: la

---

[1] Questo progetto porta il titolo: Wathiqat Al-Dawhah lil-nidham (al-qanun) al-jaza'i al-muwahhad li-duwal al-khalij al-'arabiyyah. Testo in: http://library.gcc-sg.org/Arabic/APicshow.asp?mycover =80. Fu adottato dai ministri di giustizia del CCG nella sua riunione tenuta a Doha (Qatar) dal 7 al 9 ottobre 1997; fu adottato dall'Alto Consiglio nella sua riunione tenuta nel Kuwait dal 20 al 22 dicembre 1997.

[2] Progetti pubblicati in: http://library.gcc-sg.org/Arabic/Alist.asp?mymode=Alphabetical.

[3] Testi tradotti in: Aldeeb Abu-Sahlieh: Projets de constitutions et droits de l'homme islamiques.

guerra contro di sé, la guerra contro Satana, la guerra contro i miscredenti e la guerra contro gli ipocriti[1].

3) La priorità della battaglia ideologica sulla battaglia giuridica

Per riformare la società, e dunque condurla all'applicazione integrale del diritto musulmano, occorre impegnarsi in una battaglia ideologica tanto all'esterno con gli atei, i missionari e gli orientalisti che attaccano la religione e la cultura musulmana, che all'interno con la corrente che crede alle leggende nella credenza, innova nelle devozioni, adotta un atteggiamento fossilizzato nel pensiero, fa concessioni ai politici o respinge la società ricorrendo alla violenza a causa della sua rigidità religiosa e della sua impazienza per l'applicazione del diritto musulmano. Al-Qaradawi ritiene che si dia troppa importanza all'aspetto giuridico, richiedendo l'applicazione delle norme religiose in particolare nel settore penale. Senza negare che queste norme fanno parte del diritto musulmano, ritiene che l'insistenza su queste norme abbia nociuto alla causa di quanti richiedono il ritorno al diritto musulmano e ha fornito il pretesto ai nemici dell'islam di attaccarlo. Per Al-Qaradawi, le leggi da sole non fondano la società e non costruiscono le nazioni. Ciò che costruisce le nazioni è l'istruzione, e di seguito vengono le leggi per proteggerle[2].

VI. Posizione della Corte costituzionale

La Corte suprema egiziana, creata nel 1969, e la Corte costituzionale suprema che l'ha sostituita dal 1979, si sono dedicate varie volte alla questione dell'applicazione del diritto musulmano nei ricorsi concernenti la costituzionalità delle leggi contrarie al diritto musulmano. La Corte enunciò un certo numero di principi in un caso concernente gli interessi giudicati da certi come contrari all'articolo 2 della Costituzione emendata nel 1980 che considera i principi del diritto musulmano come la fonte principale del diritto:

- Solo la Corte costituzionale suprema ha la competenza giudiziaria di controllare la costituzionalità delle leggi, ai sensi dell'articolo 175 della costituzione e dell'articolo 25 della legge che regge la Corte in questione.
- La Corte afferma "la necessità di rivedere le leggi esistenti prima della costituzione del 1971 per renderle conformi alle norme del diritto musulmano", ma "il passaggio dall'ordinamento giuridico attuale, esistente in Egitto da oltre 100 anni, all'ordinamento giuridico musulmano completo richiede pazienza e indagine pratica" in ragione "dei cambiamenti economici e sociali che non erano usati o conosciuti prima, delle innovazioni del nostro mondo moderno e delle relazioni e transazioni nella società internazionale". "Occorrerebbe lasciare a coloro che ne sono responsabili di modificare l'ordinamento giuridico, il tempo di raccogliere queste leggi in modo completo nel quadro del Corano, della Sunnah e dei pareri dei vari giuristi e dotti".
- La modifica costituzionale non significa che le norme musulmane siano diventate leggi applicabili in sé, senza necessità di promulgarle, e che abrogano ogni legge contraria. I tribunali non possono applicare il diritto musulmano

[1] Al-Qaradawi: Fi fiqh al-awlawiyyat, p. 209-219.
[2] Ivi, p. 220-230.

come tale. Una siffatta concezione implicherebbe non soltanto il rifiuto delle leggi, disciplinando i diversi aspetti civili, penali, sociali ed economici, ma anche la ricerca da parte dei tribunali delle norme non codificate da applicare ai litigi che si pongono in sostituzione delle leggi abrogate. Questo condurrebbe a privare di valore i giudizi e a destabilizzare l'ordine.

- Il legislatore ha la responsabilità politica, e non giuridica, di purificare le leggi promulgate prima dell'emendamento costituzionale di tutto ciò che sarebbe contrario al diritto musulmano, per realizzare un'armonia tra tutte le leggi e la loro conformità a questo diritto.
- L'articolo 226 sugli interessi è stato promulgato prima dell'emendamento della costituzione. Senza pronunciarsi sulla sua conformità o no al diritto musulmano, l'articolo in questione non può essere considerato contrario alla costituzione[1].

Per quanto riguarda le leggi intervenute dopo la modifica costituzionale del 1980, la Corte ricorre a una distinzione tra i principi musulmani assoluti e le norme relative. Mentre i primi sono immutabili, i secondi variano nel tempo e nello spazio. Affinché una legge promulgata dopo il 1980 sia dichiarata incostituzionale deve contraddire le norme musulmane la cui origine e il cui significato siano certi (*ahkam shar'iyyah qat'iyyat al-thubut wal-dalalah*), norme che non possono essere oggetto d'interpretazione. Se, invece, una norma è dubbia quanto alla sua origine e/o al suo senso, può essere oggetto d'interpretazione, essendo questa di competenza delle autorità statali.

VII. Opposizione dei liberali

A fronte del movimento islamista, gli autori musulmani liberali tentano di resistere portando risposte alle argomentazioni degli islamisti e attaccandosi ai Fondamenti del diritto musulmano. Ma contrariamente ai libri su questa disciplina, gli scritti dei liberali non sono praticamente mai insegnati nelle facoltà di legge o del diritto musulmano. I loro autori sono spesso attaccati da parte degli islamisti e alcuni hanno perso la vita a causa delle loro idee[2].

Alcuni pensatori musulmani provano a dividere le due fonti della legge musulmana: il Corano e la Sunnah. Considerano solamente il Corano come parola di Dio e, in conseguenza, rigettano la Sunnah, riducendo in questo modo la quantità delle norme coperte dall'etichetta *legge musulmana*. È la teoria di Muammar Kadhafi, del suo compatriota il giudice Mustafa Kamal Al-Mahdawi e di Rashad Khalifa. Nei confronti di Al-Mahdawi è stato istruito un processo che è durato molti anni a causa d'un libro, *La prova col Corano*[3] (in arabo), in cui metteva in dubbio la Sunnah di Maometto e certe norme musulmane. La Corte d'appello di Bengasi ha finito per liberarlo il 27 giugno 1999, con molta probabilità per motivi politici, ma ha proibito la distribuzione o la ristampa del libro. Anche Rashad Khalifa mise in

[1] Decisione della corte del 4 maggio 1985, raccolta delle decisioni della suddetta Corte, volume 3, p. 209-224. La corte ha ripreso queste stesse argomentazioni il 21 dicembre. 1985, op. cit., p. 274-286.

[2] Per più dettagli, v. Aldeeb Abu-Sahlieh: Introduction à la société musulmane, p. 326-348.

[3] Al-Mahdawi: Al-bayan bil-Qur'an.

dubbio la Sunnah e per questo è stato accusato d'apostasia, ma ha avuto meno fortuna di Al-Mahdawi poiché è stato assassinato nel 1990[1].

Muhammad Mahmud Taha, fondatore dei *Fratelli repubblicani* in Sudan, ha teorizzato che solo la prima parte del Corano, quella rivelata alla Mecca, era di carattere obbligatorio, mentre la seconda, quella rivelata a Medina, fu dettata da fattori congiunturali e politici. Per questo fu condannato a morte da un tribunale sudanese e impiccato il 18 gennaio 1985[2].

Farag Fodah è stato assassinato l'8 giugno 1992 da un musulmano fondamentalista per avere attaccato nei suoi scritti l'applicazione del diritto musulmano.

Il professor Abu-Zayd dell'università del Cairo ha voluto dare un'interpretazione liberale al Corano e per questo un gruppo fondamentalista gli ha intentato un processo per apostasia. La causa è giunta sino alla Corte di Cassazione che il 5 agosto 1996 ha confermato la sua condanna[3], e ha richiesto la separazione dell'uomo dalla moglie, poiché come apostata non poteva essere sposato a una musulmana. La coppia è stata costretta a fuggire dall'Egitto e a chiedere asilo politico in Olanda per timore di gravi ritorsioni.

Certi pensatori arabi non esitano a esaltare apertamente l'abbandono del concetto della rivelazione e la sconsacrazione dei libri sacri. Così il filosofo egiziano Zaki Nagib Mahmud, seguace del positivismo scientifico, sostiene che bisogna mantenere del passato arabo solo ciò che è utile alla nostra società[4]. Per giudicare ciò che è utile e ciò che non lo è, occorre ricorrere alla ragione, indipendentemente dalla fonte: rivelazione o non rivelazione[5]. Ciò che presuppone il rifiuto di qualsiasi santità di cui è ricoperto il passato[6]. Le cose devono essere apprezzate in pratica, senza falsificare i dati storici né cadere nelle generalizzazioni [7]. "La chiave della verità, oggi, è di ben digerire l'idea che siamo in trasformazione; siamo pertanto in una fase di cambiamento e il passato non può regolare il futuro"[8]. Aggiunge che per costruire una società moderna, i paesi arabi devono estirpare del loro spirito l'idea che si fa l'arabo della relazione tra il cielo e la terra secondo la quale "il cielo comanda e la terra deve obbedire; perché il creatore ha indicato e progettato e la creatura deve essere soddisfatta del proprio destino e della propria sorte"[9].

Nella riunione degli intellettuali egiziani con Kadhafi il 6 aprile 1972, Husayn Fawzi (d. 1988), libero pensatore egiziano, gli disse che le società moderne non possono essere guidate dalla religione. "Che la convinzione personale intervenga nel settore delle relazioni umane, ciò non pone un problema. Ma che la religione sia l'elemento che dirige la società moderna, questo è escluso. Ciascuno conserva

---

[1] Rashad Khalifa ha elaborato la sua teoria nel suo libro: Quran, hadith and islam.

[2] Testo e commento della sentenza in: Kabbashi, p. 80-96. L'autore è il giudice che ha condannato Taha.

[3] Decisione pubblicata in: Al-Mujtama' al-madani (il Cairo), settembre 1996.

[4] Mahmud: Tajdid al-fikr al-'arabi, p. 18-20; Mahmud: Al-ma'qul wal-la ma'qul, p. 34.

[5] Mahmud: Tajdid al-fikr al-'arabi, p. 21; Mahmud: Thaqafatuna fi muwajahat al-'asr, p. 96.

[6] Ivi, p. 51-53.

[7] Ivi, p. 65, 79 e 80.

[8] Ivi, p. 228.

[9] Ivi, p. 294-295. Per più dettagli, v. Aldeeb Abu-Sahlieh: L'impact de la religion, p. 132-134.

per sé la propria relazione con Dio e i suoi apostoli. Ma ciò non può significare che un popolo che va verso la civiltà debba obbedire a principi e norme di condotta stabiliti in epoche diverse da questa. Ciò che la mia ragione non ammette, non posso ammetterlo, indipendentemente dalla pressione che esercita il governo contro di me. La mia ragione mi guida ed è maestra, in fondo al cuore"[1]. In realtà, questo pensatore respinge ogni rivelazione. Nel nostro incontro dell'8 settembre 1977, mi ha detto che Dio aveva creato il mondo in sei giorni e che si era riposato il settimo giorno, e che continuava a riposarsi da allora. Pertanto, tutti i profeti venuti dopo il sesto giorno non possono essere stati inviati da Dio.

Questa diffidenza al riguardo della rivelazione fu espressa già dal filosofo-medico Muhammad Ibn-Zakariyya Al-Razi (in latino: Rhazes; d. 935). Egli afferma:

> Dio ci fornisce di ciò che abbiamo bisogno di sapere, non sotto la forma della concessione arbitraria che semina la discordia di una rivelazione particolare, portatrice di sangue e di litigi, ma sotto la forma della ragione, che appartiene a tutti. I profeti sono al massimo impostori, abitati dall'ombra demoniaca di spiriti agitati e invidiosi. Ora, l'uomo ordinario è perfettamente capace di pensare da sé, e non ha necessità di alcun orientamento da chiunque provenga.

Quando gli hanno chiesto se un filosofo può seguire una religione rivelata, Al-Razi ha replicato:

> Come si può pensare in modo filosofico se qualcuno si fida ancora di queste storie di vecchie donne, fondate su delle contraddizioni, su un'ignoranza indurita e sul dogmatismo?[2]

Segnaliamo qui che l'istituto del Cairo per gli studi dei diritti dell'uomo[3] ha inviato il 5 marzo 2007 al Presidente e al Parlamento una petizione firmata da un buon numero di intellettuali e di personalità egiziani per la modifica dell'articolo 2 della costituzione, chiedendo che si tenga conto dei seguenti elementi:

1) L'islam è la religione della maggioranza dei cittadini.
2) I valori e i principi generali delle religioni e delle credenze costituiscono una delle fonti principali della legislazione, a patto di non contraddire gli obblighi contratti dall'Egitto in ottemperanza ai documenti internazionali relativi ai diritti dell'uomo e di non recare offesa ai diritti dei cittadini e del principio dell'uguaglianza davanti alla legge.
3) Il godimento dei diritti e delle libertà civili non deve dipendere dalle convinzioni religiose dell'individuo.
4) Tutti gli organismi dello stato devono essere neutri nei confronti delle religioni, delle credenze e dei loro adepti tra i cittadini.

La petizione ritiene che l'articolo costituzionale attuale violi i diritti dei non musulmani che non appartengono alle religioni riconosciute, e che sia in contraddizione col dovere dello stato di adottare una posizione neutra sul piano religioso, e che

---

[1] Al-Ahram, 7.4.1972, p. 6.
[2] Encyclopédie de l'islam, nuova edizione, vol. 8, p. 492.
[3] www.cihrs.org/top/PDF/2_5320075419.pdf.

contribuisca all'invasione dell'integralismo religioso sul piano sociale, culturale, politico ed economico al punto che il Ministero dei beni di culto ha pubblicato un lavoro che considera come miscredenti i non musulmani, compreso i cristiani, e permette di ucciderli e di appropriarsi dei loro beni[1].

Queste idee non vengono accettate dagli islamisti, che non esitano a qualificare i seguaci della laicità come atei, miscredenti e traditori. Muhammad Moro, fondatore del Movimento dello Jihad musulmano, ha scritto a tale riguardo un libro di cui il titolo è chiaro: "Laici e traditori"[2]. La quarta di copertina termina così: "Coscientemente o incoscientemente, i laici preparano il terreno per la dominazione coloniale sul piano della cultura, della politica, del sociale e della civiltà. Di conseguenza, sono traditori". Questo autore respinge l'idea della storicità del testo coranico, tagliando così il legame tra il Corano e la nostra epoca e raccomandando un superamento del Corano[3]. Ritiene che il colonialismo abbia fatto di tutto per evitare l'applicazione del diritto musulmano e sostituirlo con il diritto occidentale, allo scopo di indebolire la capacità della nazione musulmana di affrontarlo, e non perché il diritto musulmano fosse vecchio e incapace di evolvere, come dicono i laici[4].

In un libro destinato ad attaccare soprattutto il professor Fu'ad Zakariyya, Al-Qaradawi scrive:

> La laicità ritiene d’avere il diritto di stabilire le leggi per la società, e che l’islam non ha il diritto di governare e di legiferare, di dire ciò che è lecito e ciò che è illecito. Così facendo, la laicità usurpa il potere assoluto di Dio nel settore della legislazione e lo affida all’essere umano. Trasforma così l’uomo in un uguale a Dio che l’ha creato. Inoltre, pone la parola dell’uomo sopra quella di Dio, concedendogli un potere e una competenza che solo Dio ha. L’uomo diventa in questo modo un Dio governato da ciò che vuole [...]. La laicità accetta il diritto positivo, che non ha né storia, né radici, né accettazione generale, e sfida il diritto musulmano che la maggioranza considera come legge divina, equa, perfetta ed eterna[5].

Al-Qaradawi aggiunge:

> Il laico che rifiuta il principio dell’applicazione del diritto musulmano ha dell’islam soltanto il nome. È un apostata senza nessun dubbio. Deve essere invitato a pentirsi, chiarendogli, prove alla mano, i punti sui quali ha dei dubbi. Se non si pente, viene considerato apostata, privato della sua appartenenza all’islam, o per così dire della sua "nazionalità musulmana", è separato da sua moglie e dai propri figli, e si applicano a lui le norme concernenti gli apostati ricalcitranti in questa vita e dopo la sua morte[6].

---

1 Si tratta del libro di Muhammad 'Amarah: Fitnat al-takfir bayn al-shi'ah wal-wahhabiyyah wal-sufiyyah, che ha provocato un grande sconto fra i cristiani. Questi portarono l'affare alle corti egiziane. V. www.freecopts.net/forum/showthread.php?p=41705 e www.annabaa.org/nbanews/61/80.htm.

2 Moro: 'Ilmaniyyun wa-khawanah.

3 Ivi, p. 49.

4 Ivi, p. 170-171.

5 Al-Qaradawi: Al-islam wal-'ilmaniyyah wajhan li-wajh, p. 118-119.

6 Ivi, p. 73-74.

L'accademia islamica del fiqh che dipende dall'OCI ha emanato la seguente fatwa sulla laicità nella riunione tenuta a Manama dal 14 al 19 novembre 1998[1]:

1. La laicità (che significa la separazione tra la religione e la vita) è nata in reazione agli abusi commessi dalla chiesa.
2. La laicità è stata diffusa nei paesi musulmani dalle forze coloniali e dai loro collaboratori e sotto l'influenza dell'orientalismo. Essa ha diviso la nazione musulmana, seminato il dubbio nel suo credo giusto, sfigurato la storia brillante della nostra nazione, creato la menzogna che esista una contraddizione tra la ragione e i testi della *shari'ah*, operato per la sostituzione della nostra nobile *shari'ah* con delle leggi positive, propagato il libertinaggio, la dissoluzione dei costumi e la distruzione dei valori nobili.
3. La laicità ha dato vita alla maggior parte delle idee distruttrici che hanno invaso i nostri paesi sotto vari nomi come il razzismo, il comunismo, il sionismo, la massoneria ecc. Questo ha condotto alla perdita delle ricchezze della nazione e al deterioramento della situazione economica, e ha contribuito all'occupazione d'alcuni dei nostri paesi come la Palestina e Gerusalemme, cosa che prova il suo fallimento a realizzare un minimo bene per la nostra nazione.
4. La laicità è un sistema del diritto positivo basato sull'ateismo opposto all'islam nella sua totalità e nei suoi dettagli. Si incontra con il sionismo mondiale e le dottrine libertine e distruttive. È, quindi, una dottrina atea respinta da Dio, il suo messaggero e i credenti.
5. L'islam è una religione, uno Stato e una via di vita completa. È il migliore in qualsiasi tempo e in qualsiasi luogo. Non può accettare la separazione tra la religione e la vita, ma esige che tutte le norme siano derivate dalla religione e che la vita quotidiana sia caratterizzata dall'islam nei settori della politica, dell'economia, della società, dell'istruzione, dell'informazione ecc..

L'accademia chiede alle autorità politiche musulmane "di proteggere i musulmani e i loro paesi contro la laicità e d'adottare le misure necessarie per preservarli".

Vedremo nelle seguenti parti i campi giuridici dove il diritto musulmano gioca un ruolo nei paesi musulmani, cominciando dal diritto di famiglia e di successione.

[1] Testo arabo in: www.moia.gov.bh/010a.htm.

Parte II.
Diritto di famiglia e di successione

Il diritto di famiglia e di successione è il campo principale nel quale la religione gioca un ruolo importante. Tutti i paesi musulmani, eccetto la Turchia, continuano ad applicare le norme islamiche, rimaste quasi immutate dal settimo secolo. Queste norme si basano su tre elementi costanti: assenza di unità giuridica (capitolo I), disuguaglianza tra l'uomo e la donna (capitolo II) e disuguaglianza tra il musulmano e il non musulmano (capitolo III). Queste due ultime costanti sono quelle su cui si basano le riserve formulate dai paesi arabo-musulmani in merito all'adesione alle differenti convenzioni sui diritti dell'uomo (capitolo VI). Gli articoli citati in questa parte del libro (salvo altra indicazione) rinviano al codice di statuto personale, chiamato talvolta codice di famiglia, del paese in oggetto.

Capitolo I.
Assenza di unità giuridica

I. Il sistema islamico della personalità delle leggi

I musulmani considerano che la legge sia stata rivelata da Dio per mezzo di profeti inviati a differenti nazioni. Maometto ha tentato di sottomettere le altre comunità alla sua religione e alle sue leggi, ma senza successo. Ha finito per ammettere che questa divisione in comunità diverse è voluta da Dio, ed egli si è limitato a chiedere alle differenti comunità di farsi concorrenza nel compiere il bene, rimettendo a Dio, nella prossima vita, l'appianamento delle loro divergenze[1]. Dio giudicherà allora ogni comunità secondo la legge religiosa[2] che la governa. Maometto ha imposto ai musulmani di credere a tutti i profeti[3] sebbene considerasse la sua religione come universale, l'unica di valore e gradita a Dio[4].

Questa concezione della religione guida il sistema della personalità delle leggi, stabilito in base ai seguenti versetti:

> Facemmo scendere la Torah, fonte di guida e di luce. Con essa giudicavano tra i giudei, i profeti sottomessi a Dio, e i rabbini e i dottori. [...]. Coloro che non giudicano secondo quello che Dio ha fatto scendere, questi sono gli ingiusti. [...]. Facemmo camminare sulle loro orme Gesù figlio di Maria, per confermare la Torah che scese prima di lui. Gli demmo il Vangelo, in cui c'è guida e luce, a conferma della Torah che era scesa precedentemente: monito e direzione per i timorati. Giudichi la gente del Vangelo in base a quello che Dio ha fatto scendere. Coloro che non giudicano secondo quello che Dio ha fatto scendere, questi sono gli iniqui. E su di te abbiamo fatto scendere il Libro con la Verità, a

---

1 2:148; 2:213; 5:48; 10:19; 11:118; 16:93; 42:8.

2 2:120; 2:145; 45:28.

3 2:4-5; 2:136; 2:177; 2:285; 3:84; 3:179; 4:136; 4:150-152; 4:171; 5:59; 29:46; 42:15; 57:19.

4 3:19; 3:85; 7:158; 25:1; 34:28.

> conferma della Scrittura che era scesa in precedenza e lo abbiamo preservato da ogni alterazione. Giudica tra loro secondo quello che Dio ha fatto scendere, non conformarti alle loro passioni allontanandoti dalla verità che ti è giunta. A ognuno di voi abbiamo assegnato una via e un percorso. Se Dio avesse voluto, avrebbe fatto di voi una sola comunità. Vi ha voluto però provare con quel che vi ha dato. Gareggiate in opere buone: tutti ritornerete a Dio ed egli vi informerà a proposito delle cose sulle quali siete discordi (5:44-48).

Il Corano ammette la coabitazione tra le comunità musulmane e altre comunità:

> In verità coloro che credono, siano essi giudei, nazareni o sabei, tutti coloro che credono in Dio e nell'Ultimo Giorno e compiono il bene riceveranno il compenso presso il loro Signore. Non avranno nulla da temere e non saranno afflitti (2:62).

> Coloro che credono, i giudei, i sabei o i nazareni e chiunque creda in Dio e nell'Ultimo Giorno e compia il bene, non avranno niente da temere e non saranno afflitti (5:69).

> E certamente, nel Giorno della Resurrezione, Dio giudicherà tra coloro che hanno creduto, i giudei, i sabei, i cristiani, i magi e coloro che associano altri a Dio. In verità Dio è testimone di ogni cosa (22:17).

In questi versetti, il Corano ammette, oltre alla comunità musulmana, le comunità che hanno un libro rivelato (la Gente del Libro) e i politeisti. Ma questi ultimi sono poi stati osteggiati, e hanno dovuto scegliere fra il difendersi combattendo fino alla morte oppure il convertirsi all'islam (9:1-5). Inoltre, la Gente del Libro dell'Arabia non ha avuto il diritto di soggiornarci mantenendo la sua religione. Sul letto di morte, Maometto avrebbe chiamato 'Umar (d. 644), il futuro secondo califfo e gli avrebbe detto: "Non devono esistere due religioni nella penisola araba"[1]. Riportando questa parola, Mawerdi (d. 1058) scrisse: "Ai tributari non fu permesso di stabilirsi nell'Higaz; non potevano soggiornarvi in alcun luogo per più di tre giorni". Perfino i loro cadaveri non potevano esservi sepolti e, "se ciò ha avuto luogo, saranno esumati e trasportati altrove, poiché la sepoltura equivale a una residenza"[2].

In virtù di questo passaggio, lo Stato musulmano manteneva il potere politico, ma non aveva il potere di legiferare né per i musulmani, né per i non musulmani, poiché la legge era in mano a Dio e non agli uomini.

In base a questo sistema, ogni comunità aveva i suoi tribunali e le sue leggi. Queste leggi erano inevitabilmente diverse fra loro. Così, se il musulmano poteva sposare fino a quattro donne, il cristiano non ne poteva sposare che una sola. Al musulmano era vietato bere vino e mangiare carne di maiale, mentre al cristiano era concesso. Il musulmano poteva sposare fino a quattro donne, anche cristiane o ebree, ma il cristiano e l'ebreo non avevano il diritto di sposare una musulmana. I figli nati da un matrimonio misto tra un musulmano e una cristiana o un'ebrea, dovevano essere musulmani. In materia d'eredità, il diritto musulmano proibiva la successione ereditaria tra persone appartenenti a comunità religiose diverse. Così una moglie cristia-

1 Malik: Muwatta' Malik, detto 1388.
2 Mawerdi: Les statuts gouvernementaux, p. 357.

na o ebrea non riceveva niente in eredità dal marito musulmano defunto, e neppure dai propri figli (musulmani) se defunti. Allo stesso modo, il marito musulmano e i suoi figli non ereditavano dalla moglie cristiana. In materia di libertà di religione o d'espressione, un cristiano poteva sempre diventare musulmano (e sposare quattro donne), ma un musulmano non poteva mai abbandonare la sua fede. Infatti, all'apostata venivano tolti la moglie, i figli e i beni, e veniva condannato alla pena di morte. Chi lo spingeva a convertirsi rischiava la medesima punizione. Il cristiano poteva praticare la sua religione a condizione di accettare delle restrizioni relative alla costruzione di chiese. Soprattutto, non poteva criticare la fede musulmana, mentre il musulmano era libero di criticare la fede cristiana pur essendo tenuto a rispettare i profeti che avevano preceduto Maometto.

Questo sistema della personalità delle leggi è stato rispettato durante tutta l'esistenza dell'impero ottomano (ed è stato confermato successivamente dal decreto ottomano del 1856 chiamato *Hatti Humayun*). Non valeva solo per i cittadini dell'impero musulmano, ma valeva anche per gli stranieri.

Il diritto musulmano divide il mondo in due parti: *Dar al-islam* (terra dell'islam), e *Dar al-harb* (terra della guerra) o *Dar al-kufr* (terra della miscredenza). Trovatisi in situazione di debolezza, i paesi musulmani hanno concluso dei trattati di pace col nemico, ed in seguito il paese nemico è diventato un *Dar 'ahd* (terra di trattato). I trattati non dovevano essere vincolanti per più di dieci anni. Inoltre, il Corano permette a un nemico che desidera sentire la parola di Dio, di entrare in terra islamica, munito di salvacondotto:

> Se qualche associatore ti chiede asilo, concediglielo affinché possa ascoltare la parola di Dio, e poi rinvialo incolume. Ciò in quanto è gente che non conosce! (9:6).

Da queste due regole è nato il sistema delle capitolazioni, grazie al quale i non musulmani beneficiavano di privilegi tanto commerciali quanto giurisdizionali, nei paesi musulmani. Questo sistema funzionava già nei paesi non musulmani. Così, nel 1060, l'imperatore di Costantinopoli accordò ai Veneziani il diritto di far giungere dei propri magistrati per giudicare le dispute nate fra loro e i soggetti appartenenti all'impero. Nel 1111, Venezia si assicurò il diritto di avere una sua agenzia commerciale a San Giovanni d'Acro, e dodici anni più tardi, il Regno di Gerusalemme le promise un diritto esteso sulla città, con esonero dal pagamento di tasse e, un diritto di giurisdizione[1]. Nel 1535, Francesco I e Solimano II stesero una capitolazione composta da 17 capitoli dove si trovano celati un trattato di commercio e un trattato di stabilimento. L'articolo 6 enuncia: "È stato promesso espressamente, concluso e accordato che i commercianti, gli agenti e i servitori, e ogni altro soggetto dipendente dal Re non possono essere mai malmenati, né giudicati dai cadì, dai sandjac-bey, dai susbachi né da altri che non siano l'Eccelsa-porta, e che non possano essere presi per Turchi, se non sono loro stessi a volerlo o a dichiararlo verbalmente, senza esservi costretti con la violenza, ma che possano legittimamente praticare la loro religione". L'articolo 15 della capitolazione francese del 1740,

[1] Abi-Chahla, p. 17-20.

uguale in tutte le altre capitolazioni, enuncia: "Se viene commesso qualche omicidio o accade qualche altro disordine fra Francesi, i loro ambasciatori e i loro consoli decideranno secondo i loro usi e costumi, senza che nessuno dei nostri ufficiali possa influenzarli a questo riguardo." Questo potere giurisdizionale si estendeva agli stranieri i cui paesi non beneficiavano di capitolazione, e pure a certi ottomani che avevano dei legami coi paesi stranieri in qualità d'interpreti, d'intermediari o di droghieri, di persone che gli ambasciatori o consoli adoperavano al loro servizio, di mediatori indigeni per i commercianti europei, soprannominati designati da essi "censori"[1].

II. La personalità delle leggi nell'impero ottomano e la sua abolizione in Turchia

L'applicazione del sistema della personalità delle leggi si estendeva ai musulmani stessi, e veniva praticato in differenti scuole giuridiche, dando luogo a soluzioni divergenti per uno stesso problema, cosa di cui si lamenta Ibn-al-Muqaffa' (d. 756) nella sua lettera inviata al Califfo Al-Mansur (d. 775):

> Una delle questioni che deve attirare l'attenzione del comandante dei credenti [...] è la mancanza d'uniformità, la contraddizione nelle sentenze pronunciate; queste divergenze sono gravi [...]. Ad Al-Hira, la pena di morte e i reati a carattere sessuale sono considerati legali, mentre non lo sono a Kufa. A Kufa stessa quello che è legale in una zona, non lo è in un'altra [...]. Se gli pare opportuno, il comandante dei credenti può ordinare che queste sentenze e prassi giudiziarie divergenti gli siano mandate in un fascicolo, accompagnate dalle tradizioni e soluzioni analogiche di ciascuna scuola; se poi il comandante dei credenti esaminasse questi documenti ed esprimesse su ogni caso il parere che Dio gli ispira; se egli si attenesse fermamente a questa opinione e proibisse ai cadì di discostarsene; se facesse infine di queste decisioni un corpus completo, potremmo sperare che Dio trasformi questi giudizi – ove l'errore si rimescola con la verità – in un unico e giusto codice[2].

Probabilmente in seguito a questa lettera, il Califfo Al-Mansur chiese a Malik (d. 795), di redigere il suo famoso libro *Al-Muwatta*[3]. Il Califfo voleva imporre questo libro all'insieme dei musulmani, ma Malik glielo sconsigliò perché ogni regione aveva le sue fonti di Sunnah che seguiva e alle quali credeva[4].

L'impero ottomano ha provato a mettere fine al sistema suddetto ma non ci è riuscito definitivamente che con la nascita della repubblica turca.

La prima tappa fu la risoluzione dei conflitti interni al sistema che reggeva i musulmani stessi. L'impero ottomano ha cominciato a imporre la scuola hanafita come sola scuola ufficiale sul suo territorio, a livello giuridico, lasciando agli individui la libertà di scegliere le loro scuole per le questioni di culto. La maggioranza della popolazione egiziana appartiene così, per esempio, alla scuola shafi'ita sul piano cultuale, ma sul piano giuridico, segue la scuola hanafita. E siccome anche la scuo-

---

1 Pélissié du Rausas, vol. I, p. 6-7.
2 Pellat: Ibn Al-Muqaffa', p. 40-44.
3 Traduzione francese: Malik: Al-muwatta: synthèse pratique de l'enseignement islamique.
4 Hamdan: Al-muwatta'at, p. 67-68.

la hanafita presentava delle opinioni divergenti, l'impero ottomano promulgò la famosa *Majallah* di 1851 articoli. Elaborato tra il 1869 e il 1876, questo codice[1] include il diritto relativo alle obbligazioni, il diritto relativo ai beni reali e il diritto giudiziario. Le questioni relative allo statuto personale sono state codificate solo nel 1917. Quest'ultima codifica, sebbene formulata in modo imperfetto, fu rivoluzionaria per diversi motivi. Comportava delle disposizioni progressiste applicabili a tutti i cittadini che s'ispiravano alle diverse scuole sunnite, e delle disposizioni speciali che riflettevano alcune leggi ebraiche e cristiane applicabili agli ebrei e ai cristiani. Inoltre, istituiva un'unità giurisdizionale in materia di diritto di famiglia: gli stessi tribunali erano incaricati di applicare le disposizioni di legge relative ai giustiziabili secondo la loro religione. Ma questo codice non ha avuto praticamente il tempo di essere applicato, poiché fu abrogato due anni più tardi sotto la pressione della classe religiosa che si opponeva a ogni riforma, e sotto quella delle forze alleate intervenute per proteggere i privilegi, falsamente considerati lesi, delle comunità non musulmane dell'impero[2].

La seconda tappa è consistita, secondo il trattato di Losanna del 24 luglio 1923, nell'abolizione dei diritti, iscritti nelle capitolazioni, dei paesi stranieri, e nell'abolizione dei diritti che l'impero ottomano vantava sui musulmani viventi fuori dalle sue frontiere, come pure sui cittadini musulmani residenti in paesi staccati dall'impero. I paragrafi 1 e 2 dell'articolo 42 di questo trattato hanno mantenuto tuttavia il sistema della personalità delle leggi all'interno della Turchia. Questo articolo enuncia:

> Il governo turco gradisce prendere a riguardo delle minoranze non musulmane, per quanto concerne il loro statuto familiare o personale, tutte le disposizioni che permettano loro di regolamentare queste questioni secondo i loro usi.
>
> Queste decisioni saranno elaborate dalle commissioni speciali composte da un uguale numero di rappresentanti del governo turco e rappresentanti di ciascuna delle minoranze interessate. In caso di divergenze, il governo turco e il Consiglio della società delle Nazioni designeranno di comune accordo un arbitro neutrale, scelto tra i giureconsulti europei [...].

L'8 aprile 1924, una legge ha abolito i tribunali religiosi musulmani. Due anni dopo, la Turchia ha adottato il codice civile svizzero che comprende il diritto di famiglia e di successione. Questo ha portato le comunità non musulmane a cedere i loro privilegi giurisdizionali e legislativi. Segnaliamo qui che il codice turco non è una semplice traduzione in turco del codice civile svizzero. Difatti, un certo numero dei suoi articoli, particolarmente per quanto riguarda il matrimonio e il divorzio, sono stati modificati in conformità col codice di famiglia del 1917[3]. In più, sebbene il codice civile turco vieti la poligamia come il codice civile svizzero, la Turchia

---

1 Traduzione francese: Young.

2 Zwahlen, p. 60-61.

3 Sulla differenza tra il codice civile svizzero e il codice civile turco, v. Miller: The Ottoman, p. 335-361; Zwahlen, p. 71-73.

ricorre a leggi di amnistia, a intervalli più o meno regolari, per legittimare dei figli generati da matrimoni effettivamente poligami[1].

III. La personalità delle leggi nei paesi arabo-musulmani

Ciò che ha detto nell'ottavo secolo Ibn-al-Muqaffa' (d. 756) in materia di diritto di famiglia, è ancora valido in certi paesi arabi, per musulmani e non musulmani. Si possono classificare i paesi in diverse categorie:

- I paesi che hanno stabilito un sistema unificato a livello legislativo e giudiziario, per tutti i loro cittadini. Così, in Tunisia, dal 1956, tutti i cittadini tunisini, indipendentemente dalla loro appartenenza religiosa, sono sottomessi a un codice di statuto personale unificato e solo i tribunali dello Stato sono autorizzati a fare giustizia[2]. Ciò non significa che la legge li tratti tutti con uguaglianza. Il non musulmano per esempio è sempre impossibilitato a sposare una musulmana (art. 5).
- I paesi che non dispongono ancora di diritto di famiglia codificato per i loro cittadini musulmani. In questi paesi, i giudici si riferiscono agli scritti classici di diritto musulmano, i quali presentano punti di vista contradditori. È il caso, per esempio, dell'Arabia saudita e del Bahrain. Il Qatar ha avuto il suo codice di famiglia nel 2006 e gli Emirati arabi uniti nel 2005.
- Alcuni paesi arabi in cui i musulmani sono sottomessi a giurisdizioni differenti, le quali si riferiscono alle loro particolari correnti religiose. Così nel Libano e nel Bahrain, esistono una giurisdizione per i sunniti e un'altra per gli sciiti, ciascuna con le sue leggi non codificate.
- Paesi come il Libano, la Giordania, la Siria e l'Iraq che continuano a riconoscere le leggi religiose e le giurisdizioni delle comunità tanto musulmane quanto non musulmane. In base a quanto ci è noto, l'Iraq rappresenta il caso estremo, poiché riconosce ufficialmente, oltre alle comunità musulmane sunnite e sciite, 17 gruppi religiosi non musulmani[3].
- L'Egitto, in cui lo Stato ha soppresso tutte le giurisdizioni delle diverse comunità religiose, colla legge 642/1955, sebbene le loro leggi rimangano in vigore. Oltre al sistema legislativo musulmano, esistono comunque in Egitto parecchi sistemi legislativi cristiani ed ebraici. In merito alla comunità musulmana, invece di avere un codice di famiglia coerente, l'Egitto dispone di parecchie leggi incomplete che ne regolano differenti aspetti. A causa dell'importanza di questo paese, lo analizzeremo in dettaglio nel seguente punto.

Segnaliamo che l'accesso alle leggi è estremamente difficile per certe comunità. I tribunali pubblicano raramente le loro decisioni, ciò che aggrava il problema della poca chiarezza a livello legislativo nel paese, il quale non dispone di un codice

---

[1] Postacioglu, p. 11; Zwahlen, p. 75-78.

[2] Le corti rabbiniche sono state soppresse il 27 settembre 1956.

[3] Si tratta delle seguenti comunità: caldei, assiri, assiri anziani, siriani ortodossi, siriani cattolici, armeni ortodossi, armeni cattolici, greci ortodossi, greci cattolici, latini, evangelisti, assiri protestanti, avventisti, copti ortodossi, yaziditi, sabei e ebrei (Official Gazette, no 38, vol. 25, 1982, p. 7).

come l'Arabia saudita. Aggiungiamo che l'istanza di ricorso per la comunità cattolica è localizzata al Vaticano. Ciò che rappresenta una violazione alla sovranità nazionale egiziana.

IV. La personalità delle leggi in Egitto

L'Egitto, sotto l'impero ottomano, era sottomesso alle leggi e ai trattati dell'impero, e quindi alle capitolazioni. A queste vennero ad aggiungersi le leggi consolari e gli usi e costumi imperiali che costituivano altrettante deroghe alla sovranità egiziana in materia legislativa e giudiziale[1]. L'influenza delle capitolazioni è cessata soltanto a decorrere dal 14 ottobre 1949, grazie alla Convenzione di Montreux, datata 1937[2]. Il giorno dopo è entrato in vigore il codice civile egiziano, quale segno di recupero della sovranità legislativa egiziana rispetto al dominio estero. Nonostante la sua importanza, questo codice risulta incompleto se comparato al codice svizzero o francese. Difatti, non sviluppa il diritto di famiglia e contiene solamente alcune disposizioni in merito a successione (875-917) e testamento (915-917). La legislazione in questi campi è rimasta influenzata dalle norme religiose, applicate diversamente dai tribunali delle differenti comunità religiose. Un'evoluzione importante è sopraggiunta tuttavia con la legge 462/1955 che ha abolito questi tribunali, senza intaccare le leggi religiose. Cominciamo con l'esporre la situazione esistente prima dell'introduzione di questa legge.

1) Situazione prima dell'introduzione della legge 462/1955

In Egitto, come in altri paesi arabi che facevano parte dell'impero ottomano, i non musulmani hanno continuato in materia di statuto personale a essere retti dalle loro leggi religiose, applicate dai loro tribunali, in virtù del decreto ottomano del 1856 chiamato *Hatti Humayun*. La legge 8 del 1915 promulgata dall'Egitto ha reintrodotto questa autonomia, reintroduzione motivata dal fatto che per attuare delle riforme è necessario uno studio serio e approfondito, che la guerra impedisce temporaneamente di compiere. La reintroduzione propone la continuità della situazione tramandata dall'impero ottomano fino a nuovo ordine.

Questo sistema ha creato gravi problemi e conflitti nelle questioni che vedevano coinvolte persone appartenenti a differenti comunità religiose. Gli uffici amministrativi incaricati dell'esecuzione delle sentenze, si trovavano spesso davanti a decisioni contraddittorie prese da ciascuno di questi tribunali, che si credevano l'uno più competente dell'altro.

Per limitare i conflitti tra questi tribunali, la legge 13/1925 unificò le norme giuridiche riguardo la tutela, la curatela e l'interdizione, e relegò le competenze dei tribunali religiosi in un unico organismo chiamato *Majlis hisbi*. Talvolta questo raggruppamento ha indebolito il potere decisionale dei tribunali non musulmani, come nel caso della legge 77/1943 sulla successione e nel caso della legge 71/1946 sul testamento. Sono state infatti le leggi dei tribunali musulmani che hanno preso piede rispetto alle leggi dei tribunali non musulmani.

---

1 Gasche, p. 50-56.
2 Testo della convenzione in: Aghion e Feldman, p. 43-75.

2) Soppressione dei tribunali religiosi

I tribunali religiosi furono soppressi dalla legge 462/1955, entrata in vigore il primo gennaio 1956. Le loro competenze furono trasferite ai tribunali nazionali (art. 1). Il memorando di questa legge giustifica questa soppressione come segue:

- Conformarsi alle regole di diritto pubblico, che tiene conto della sovranità dello Stato in campo legislativo e giudiziale;
- Mettere fine all'anarchia che regna a causa della molteplicità delle giurisdizioni;
- Mettere fine all'accumulo di sentenze contraddittorie;
- Mettere fine ai lamenti formulati in base alla situazione precedente;
- Mettere fine ai tentativi di riforma che davano risultati frammentari.

Le autorità religiose cristiane ed ebraiche hanno reagito vivamente contro questa legge ma rari furono le reazioni sfavorevoli da parte dei musulmani, e non a caso. I tribunali religiosi musulmani furono soppressi solamente in modo formale, ma non sostanziale. Difatti, secondo l'articolo 4 della legge 462/1955, il presidente del Tribunale supremo musulmano fa parte del Tribunale di cassazione, in qualità di membro. Uno dei tre membri che compongono la Corte di appello, e uno o due dei tre giudici che presiedono il Tribunale di prima istanza potrebbero essere scelti fra i cadì. Ne è parimenti per quanto riguarda la nomina del presidente del Tribunale di prima istanza. L'articolo 9 stipula che i cadì di tutti i gradi saranno riciclati in seno alle giurisdizioni nazionali o alle commissioni di statuto personale o ai comitati tecnici del Ministero della Giustizia. L'articolo 10 riabilita gli avvocati dei tribunali musulmani a operare nei tribunali nazionali. Non si dice affatto che fine faranno i giudici e gli avvocati dei tribunali non musulmani.

3) Mantenimento delle leggi religiose

La legge 462/1955 suddetta ha abolito i tribunali, ma non ha intaccato le leggi religiose. Si è limitata a stabilire negli articoli 6 e 7 delle regole per risolvere i conflitti tra queste leggi:

> Articolo 6 – 1) Nei litigi in materia di statuto personale e di waqf di cui erano competenti i diversi tribunali religiosi, le sentenze saranno elaborate in accordo a quanto dice l'articolo 280 del decreto-legge concernente l'organizzazione di questi tribunali.
>
> 2) In merito ai litigi in materia di statuto personale degli egiziani non musulmani, uniti per comunità e per confessione, i quali avevano già delle giurisdizioni comunitarie organizzate al momento della promulgazione di questa legge, le sentenze saranno pronunciate secondo la loro legislazione, in conformità tuttavia con l'ordine pubblico.
>
> Articolo 7 - Il cambiamento di comunità o di confessione di una delle parti durante il procedere dell'istanza, non influisce sull'applicazione del par. 2 del precedente articolo, a meno che il cambiamento non sia per aderire all'islam; in quest'ultimo caso, si applicherà la disposizione del par. 1 del precedente articolo.

L'articolo 280 del decreto-legge 78/1931 menzionato all'articolo 6 stipula: "Le decisioni sono prese conformemente alle disposizioni di questa ordinanza e alle più autorevoli opinioni di Abu-Hanifah, salvo per quanto riguarda i casi retti da una legge dei tribunali religiosi".

La legge 462/1955 e il decreto 78/1931 sono stati abrogati dalla legge 1/2000, ma l'articolo 3 comporta una disposizione quasi simile:

> Le decisioni sono prese conformemente alle leggi di statuto personale e dei waqf in vigore. Per quanto riguarda le questioni non regolamentate da un testo di queste leggi, si applicano le opinioni più autorevoli della scuola di Abu-Hanifah.
>
> In merito ai litigi in materia di statuto personale degli egiziani non musulmani, uniti per comunità e per confessione, i quali hanno già avuto delle giurisdizioni comunitarie organizzate fino al 31 dicembre 1955, le sentenze saranno pronunciate secondo la loro legislazione, in conformità tuttavia dell'ordine pubblico.

4) Comunità di cui le leggi sono mantenute

L'articolo 6 della legge 462/1955 e l'articolo 3 della legge 1/2000 considerano indirettamente il diritto musulmano, codificato dallo Stato, come il diritto d'uso comune. Le lacune di questo diritto sono colmate dalle opinioni più autorevoli della scuola di Abu-Hanifah. Sono considerate come leggi eccezionali, le leggi delle comunità che avevano delle giurisdizioni comunitarie organizzate fino al 31 dicembre 1955. La legge 462/1955 non indica quali siano queste comunità, ma il memorando parla di quattordici comunità confessionali. Si tratta delle seguenti comunità:

- La comunità musulmana.
- Quattro comunità ortodosse: copti ortodossi; greci ortodossi; armeni ortodossi; siriaci ortodossi.
- Sette comunità cattoliche: copti cattolici; greci cattolici; armeni cattolici; siriaci cattolici; maroniti; caldeani; latini.
- Una comunità protestante suddivisa in più di 150 gruppi per origine etnica diversa.
- Tre comunità ebraiche: caraiti; askenaziti; sefarditi.

Il numero delle comunità e confessioni riconosciute è esauriente. Ne sono esclusi gruppi religiosi come i Testimoni di Geova e i Bahai. Questi ultimi sono considerati come i dissidenti dell'islam, e dunque degli apostati ai quali vanno applicate le norme musulmane relative all'apostasia. Il loro matrimonio non è riconosciuto. Sono spesso oggetto di persecuzione da parte dello Stato[1].

---

[1] V. Aldeeb Abu-Sahlieh: L'impact de la religion, p. 266-267, 284.

5) Campi di applicazione delle leggi religiose

Sebbene il diritto egiziano abbia un ruolo importante nel mondo arabo, a livello di codice civile[1], questo diritto presenta molto disordine in materia di statuto personale, non solo a causa della presenza di differenti leggi comunitarie, ma anche poiché manca un codice di famiglia coerente e unificato, per la principale comunità religiosa, ovvero per la comunità musulmana. Diamo qui un'idea delle differenti leggi esistenti e applicabili in Egitto, in materia di statuto personale.

A) Campi sottomessi alle leggi statali comuni

I campi sottomessi alle leggi delle differenti comunità religiose, sono stati ridotti progressivamente, in quanto sottomessi oramai a leggi unificate. Si tratta dei seguenti campi:

- La successione e il testamento: sono rette rispettivamente dalla legge 77/1943 e dalla legge 71/1946, tutte e due d'ispirazione musulmana. L'articolo 1 della legge 25/1944 relativa alla legge applicabile in materia di successione e di testamento sottomette questi due campi alle norme musulmane, ma quando il defunto è un non musulmano, permette agli eredi di mettersi d'accordo perché la successione sia sottomessa alla legge a cui si ispirava il defunto. Le due leggi 77/1943 e 71/1946 sono completate rispettivamente dagli articoli 875-914 e 915-917 del Codice civile. L'articolo 875 par. 1 del CC dice: "La determinazione degli eredi e delle parti che devono ereditare, e la modalità da seguire per la devoluzione dei beni successori, sono rette dalle regole di diritto musulmano e dalle leggi che lo riguardano". L'articolo 915 aggiunge: "Il testamento è retto dalle regole di diritto musulmano e leggi relative". Il mantenimento dell'eccezione prevista dall'articolo 1 della legge 25/1944 è oggetto di controversie. Persino quelli che sono favorevoli al mantenimento di questa eccezione pensano che debba riguardare solamente la determinazione delle parti degli eredi. Il resto è retto dalla legge unificata musulmana[2].
- La tutela sulla persona: retta dalla legge 118/1952. Questa legge è completata dalla legge 1/2000.
- La tutela sui beni: retta dalla legge 119/1952. Questa legge è completata dalla legge 1/2000.
- Lo status personale e la capacità. Sono retti dagli articoli 29-51 del codice civile come segue: gli articoli 29-32 trattano del principio e della fine della personalità. L'articolo 33 rinvia alla legge sulla determinazione della nazionalità. Gli articoli 34-37 trattano della parentela e delle unioni; gli articoli 38 e 39, del nome e del cognome; gli articoli 44-48, della capacità; l'articolo 49, dell'inalienabilità della personalità; l'articolo 50, della possibilità di ricorrere al

[1] Questo codice è servito come modello a molti codici civili dei paesi arabi: Sudan, Somalia, Libia, Algeria, Siria, Iraq, Giordania, Yemen, Emirati arabi uniti, Bahrain e Qatar. È servito anche come modello al progetto di codice unificato della Lega araba e al progetto di codice unificato del CCG.

[2] V. su questo dibattito Aldeeb Abu-Sahlieh: L'impact de la religion, p. 143-145. Mansur: Al-nidham al-qanuni, p. 18-22; Salim: Usul al-ahwal al-khasiyyah, p. 102-113.

giudice in caso di attentato alla personalità; infine l'articolo 51, parla della protezione del nome.

- La donazione: retta dagli articoli 486-504 del codice civile.
- Il divorzio con riscatto (*khul'*): retto dall'articolo 20 della legge 1/2000.

B) Campi propri della comunità musulmana

A parte le leggi statali comuni, le questioni relative allo statuto personale dei musulmani sono rette dalle seguenti leggi:

- La legge 25/1920, modificata dalla legge 100/1985: queste due leggi trattano del versamento di alimenti durante il matrimonio e in caso di suo scioglimento a causa di apostasia o di divorzio; dell'incapacità di assicurare il versamento degli alimenti; dello statuto del nuovo matrimonio della moglie, nel caso in cui il suo ex-marito ritorni a casa.
- Il decreto-legge 25/1929 modificato dalla legge 100/1985: questi due testi trattano del divorzio; del versamento degli alimenti in seguito a divorzio; della dote; della custodia del figlio (*hadanah*); dell'ex-coniuge e dell'autorità parentale.

Queste leggi sono completate dalle leggi del 2000 e del 2004, di cui parleremo più in là. In caso di lacune nelle leggi comuni e nelle leggi suddette, bisogna riferirsi alle più autorevoli opinioni di Abu-Hanifah. I tribunali egiziani si riferiscono generalmente a un codice privato di statuto personale di 647 articoli redatto nel 1875 da Qadri Pacha[1], che comprende il diritto di famiglia e il diritto successorio secondo la scuola hanafita. Questo codice privato è stato tradotto subito in francese, ad uso dei tribunali misti[2].

C) Campi propri delle comunità non musulmane

I campi che non sono retti dalle leggi statali comuni, sono regolati dalle leggi proprie delle comunità non musulmane, come il campo matrimoniale e quello del divorzio. Queste comunità hanno comunque delle leggi che regolano gli altri campi, i quali sono retti dalle leggi statali unificate.

Affinché le leggi delle comunità non musulmane possano essere applicate, occorre che le persone implicate nel caso siano unite per comunità e per confessione. Se queste due condizioni non sono presenti, si considera generalmente che queste persone siano sottomesse al diritto comune, cioè al diritto musulmano. Tuttavia, non è comunque permesso a un copto cattolico sposato a una copta ortodossa di sposare quattro donne in virtù delle norme musulmane.

L'articolo 7 della legge 462/1955 aggiunge una precisazione sul cambiamento di religione: "Il cambiamento di comunità o di confessione di una delle parti durante il procedere dell'istanza, non influisce sull'applicazione del par. 2 del precedente articolo, a meno che il cambiamento non sia per aderire all'islam; in quest'ultimo caso, si applicherà la disposizione del par. 1 del precedente articolo". Sebbene la legge 1/2000, che abroga la legge 462/1955, non includa una disposizione simile, si

---

[1] Qadri Pacha: Al-Ahkam al-shar'iyyah fil-ahwal al-shakhsiyyah.
[2] Qadri Pacha: Code du statut personnel et des successions.

può supporre che questa disposizione resti comunque vigente in Egitto. L'applicazione di questo articolo implica che un coniuge potrebbe in ogni momento convertirsi all'islam ed essere sottomesso alle norme musulmane, mentre il cambiamento volto ad aderire ad un'altra religione che non sia l'islam non sarebbe preso in considerazione, a meno che non abbia luogo prima dell'azione giudiziaria. Questo articolo spinge spesso i cristiani a convertirsi all'islam per ottenere il divorzio, vietato (o d'ottenimento limitato) nelle comunità cristiane. Segnaliamo di seguito un caso curioso sul quale i tribunali egiziani hanno dovuto pronunciarsi.

Una moglie libanese, greca cattolica, sposata con un egiziano greco cattolico, ha dichiarato di voler lasciare la sua religione per la religione atea dei Faraoni. Ha chiesto di essere separata da suo marito in virtù dell'articolo 14 del codice civile che prescrive l'applicazione della legge egiziana se uno dei due congiunti è egiziano. Ora, siccome non era più unita per comunità e per confessione a suo marito, sarebbe stata la legge musulmana a dover essere applicata. Questa legge non permette il matrimonio tra un'atea e un *dhimmi*. Il tribunale di prima istanza del Cairo ha rigettato la sua richiesta considerando che la moglie fosse rimasta aderente alla sua religione d'origine, sebbene non credesse in Dio, perché era qualcosa che le apparteneva visceralmente. L'ateismo non è considerato una religione, perciò la persona deve rimanere in qualche modo aderente alla sua religione d'origine, finché non ne sceglie un'altra[1]. La moglie ha inoltrato un ricorso al tribunale d'appello del Cairo, il quale ha rigettato il ricorso, in quanto ha considerato questo cambiamento come abusivo, in quanto mirante solo a creare delle noie al marito. La moglie, non credendo più al Creatore, ha violato una regola relativa all'ordine pubblico egiziano: "Perciò la ricorrente non può sperare di essere protetta dalla legge, in quanto il suo è stato un atto bizzarro e spensierato, mirante alla realizzazione di scopi illegittimi e che danneggiano gli interessi altrui, compiuto credendo di essere spalleggiata dalla legge"[2]. Questo caso ha suscitato grandi discussioni nella dottrina egiziana[3].

Oltre al rispetto della condizione d'essere uniti per comunità e per confessione, l'applicazione delle leggi comunitarie è sottomessa alla condizione di non violare l'ordine pubblico. Questa norma è prevista dall'articolo 6 par. 2 della legge 462/1955 ripresa nell'articolo 3 par. 2 della legge 1/2000. La clausola relativa all'ordine pubblico, citata quale mezzo per bloccare l'applicazione di una legge, si ritrova all'articolo 28 del codice civile egiziano che dice: "L'applicazione della legge straniera in virtù degli articoli precedenti, sarà esclusa se è contraria all'ordine pubblico o al buon costume egiziano". L'inclusione di una tale clausola, relativa alle leggi comunitarie, mira in effetti a bloccare l'applicazione delle norme comunitarie, che sono considerate, in linea di principio ma non sempre, in opposizione alle norme musulmane. Non si tratterebbe qui di scartare a priori l'applicazione di ogni norma non musulmana che differisce delle norme musulmane, altrimenti la clauso-

---

[1] Corte di prima istanza del Cairo, 13.5.1958, in: Khafaji e Jum'ah, p. 187-188.
[2] Corte d'appello del Cairo, 28.1.1959, in: Khafaji e Jum'ah, p. 527-528.
[3] V. Aldeeb Abu-Sahlieh: L'impact de la religion, p. 211-212.

la dell'ordine pubblico significherebbe sostituzione pura e semplice delle norme non musulmane con le norme musulmane[1].

Tra le norme giudicate come contrarie all'ordine pubblico egiziano, si cita:

- La norma ebraica del levirato, prevista dal Deuteronomio 25:5-10 e ripresa all'articolo 36 del codice di Ibn-Sham'un (fonte per gli ebrei rabbinati in materia di statuto personale) che enuncia: "La moglie il cui marito muore senza lasciare figli, è considerata come moglie del fratello o dello zio paterno del defunto, *de jure*, se quest'ultimo li aveva. Non può sposarsi con un altro finché è vivo, a meno che questi non la rifiuti". Si considera che questa disposizione è contraria al principio d'inalienabilità dei diritti civili previsto all'articolo 49 del Codice civile. Ma ciò è fonte di dibattito nella dottrina egiziana.
- L'articolo 69 della collezione datata 1938 dei copti ortodossi che stipula: "Ciascuno dei due congiunti può contrarre matrimonio dopo la decisione di divorzio, salvo quando la decisione vieta a uno dei congiunti o a entrambi di farlo. In questo caso, quello a cui è stato imposto il divieto non può contrarre matrimonio, o lo può fare soltanto dopo avere ottenuto un permesso dal Consiglio comunitario". L'articolo 64 della collezione datata 1955 prevede la stessa proibizione, ma non include la clausola relativa al permesso dato dal Consiglio comunitario.
- L'articolo 3 lett. b della collezione dei greci ortodossi, che considera l'esistenza di tre matrimoni precedenti come un impedimento assoluto a contrarne un quarto.
- Caso dell'apostata: contrariamente ai casi precedenti, qui è lo sposarsi (e non il non farlo) che è considerato come contrario all'ordine pubblico. L'islam non permette l'applicazione della legge comunitaria, anche se due persone sono unite per comunità e per confessione, nel caso in cui uno dei coniugi o entrambi sono stati musulmani in origine, o lo sono stati una volta nella loro vita. L'apostata è considerato come morto, e il morto non può sposarsi.
- L'interdizione del matrimonio in caso di differenza di religione: il diritto musulmano vieta il matrimonio di una musulmana con un non musulmano, indipendentemente dalla sua religione. Invece il musulmano ha il diritto di sposare una non musulmana, purché monoteista. Le leggi comunitarie vietano generalmente il matrimonio in caso di differenza di religione o di confessione. Questa interdizione non è presa in considerazione in Egitto, dove avvengono matrimoni fra musulmani e non musulmane.

6) Nuove leggi egiziane del 2000 e del 2004

Ciò che precede dimostra la molteplicità delle leggi egiziane in materia di statuto personale. Due leggi del 2000 e del 2004 si sono aggiunte alla confusione, poiché mischiano norme procedurali con norme di contenuto e, inglobano disordinatamente delle nozioni relative allo statuto personale, non precisando se le loro disposizioni riguardano unicamente i musulmani, o tutti i cittadini egiziani, indipendentemente della loro religione. Presentiamo sommariamente queste due leggi.

[1] Ivi, p. 173-176.

A) La legge 1/2000 che regola certe questioni e la procedura in materia di statuto personale[1]. Indichiamo i punti più importanti:

L'articolo 1 della legge di promulgazione rinvia al codice di procedura civile e commerciale per le questioni non regolate da questa legge.

L'articolo 3 della legge di promulgazione comporta una disposizione simile all'articolo 6 della legge 462 del 1955. L'articolo 4 invece abroga quest'ultima legge (v. sopra in IV.3).

L'articolo 7 della legge vieta d'intraprendere un'azione di riconoscimento paterno dopo il decesso del *de cujus*, a meno che non esistano dei documenti ufficiali o scritti a mano da quest'ultimo favorevoli al procedimento, o esistano delle prove assolute in rapporto al legame di sangue.

Gli articoli 9-15 dicono quale sia il tribunale competente in materia d'incapacità e di tutela su persone e beni.

L'articolo 17 comporta tre restrizioni per l'azione relativa al matrimonio:

- Vieta un'azione in rapporto colla conclusione di un matrimonio, se la donna e il marito hanno meno di 18 anni (modificazione in Giugno 2008).
- In caso di contestazione del matrimonio, le azioni relative sono accettate solamente se il matrimonio è stato registrato in un documento ufficiale. Tuttavia, le azioni in favore del divorzio o dello scioglimento dell'unione sono accettate se questo matrimonio è attestato da uno scritto qualsiasi. Questa ultima disposizione riguarda in effetti i matrimoni consuetudinari molto diffusi in Egitto.
- Vieta al tribunale di deliberare su un'azione di divorzio relativa a due coniugi uniti per comunità e per confessione se la legge religiosa di questi coniugi non permette tale azione.

L'articolo 19 tratta della procedura di riconciliazione nei casi di divorzio.

L'articolo 20 permette ai due sposi di divorziare previo versamento di un riscatto (*khul'*).

Gli articoli 24 e 25 trattano dell'attestato di decesso e di chi può ereditare.

Gli articoli 26-64 trattano della tutela dei beni.

Gli articoli 65-79 trattano dell'affidamento del figlio e del versamento di alimenti in favore del figlio e della divorziata, ed incaricano la banca sociale Nasser di pagare questa pensione. Stabiliscono anche la creazione di un sistema assicurativo familiare, controllato da questa banca, allo scopo di assicurare il pagamento di questa pensione.

B) La legge 10/2004 che crea un tribunale per la famiglia[2]. Questo tribunale è competente nei campi trattati dalla legge 1/2000. Comporta un servizio di riconciliazione gratuito (art. 7). Il processo non può avere luogo che in caso di insuccesso della riconciliazione. Le decisioni della prima istanza possono essere oggetto di

---

1 www.assembly.gov.eg/EPA/ar/documents/LEGISLATIVES/LAWS/LA-2000-001.pdf.

2 www.assembly.gov.eg/EPA/ar/documents/LEGISLATIVES/ASM_8/PDF04/L-2004-010.pdf.

ricorso in appello, ma non in cassazione (art. 14). Lo scopo di questa legge è di concentrare tutti i processi simili, nelle mani di un solo tribunale specializzato.

7) Unificazione del diritto

A) Progetti governativi

Il sistema descritto più alto può essere considerato come tollerante, rispettoso della diversità religiosa, nella misura in cui permette alle differenti comunità religiose di applicare le loro leggi in certi campi. Ha tuttavia i suoi svantaggi:

- È anarchico: rimangono numerose leggi mal coordinate, talvolta difficili da comprendere esattamente.
- È anacronistico: rimangono vigenti delle norme che non hanno più ragion d'esistere, oggi.
- È settario: discrimina fra musulmani e non musulmani in diversi campi, e viola la libertà scelta in campo religioso.
- È sessista: include numerose norme che violano i diritti della donna, così come sono definiti negli strumenti internazionali per la tutela dei diritti dell'uomo.
- Mette in pericolo la coesione nazionale mantenendo delle barriere tra le differenti comunità religiose, impedendo i matrimoni misti o permettendoli solamente a discapito delle comunità non musulmane, creando così un sentimento di frustrazione, ed impedisce la successione ereditaria fra membri di differenti comunità o permette tale successione solo se essa è in sfavore dei non musulmani.

L'unificazione dei tribunali religiosi di cui abbiamo parlato più alto ha provocato la collera delle comunità non musulmane, perché questa unificazione è stata fatta in modo per loro discriminante. Malgrado ciò, si può considerare che questa unificazione è stata benefica per il buon andamento della giustizia. Si può sperare in un'unificazione delle leggi? È auspicabile? A quali condizioni? E in quale misura sarà possibile realizzarla?

Il desiderio di unificare tutte le leggi in materia di statuto personale fu manifestato a più riprese in seno alla dottrina egiziana. Già durante i lavori preparatori della Costituzione del 1923, 'Abd-al-Hamid Badawi si augurò la soppressione della discriminante religiosa: "Mi auguro, disse, di poter vedere l'alba di quel giorno, in cui tutti i nostri atti, anche quelli relativi al matrimonio, al divorzio e a tutto ciò che tocca lo statuto personale, saranno retti da un solo sistema legislativo, affinché si possa vivere tutti una vita civile molto organizzata e molto normalizzata [...]. Vogliamo una politica nazionale pura, che non si attardi lungo il suo nobile percorso, sulle differenze religiose e settarie, ma che proceda sempre in una direzione favorevole all'interesse della patria"[1]. Abu-Haif, autore del primo libro di diritto internazionale privato in lingua araba, scrisse nel 1927 che "l'evoluzione va a grandi passi verso l'assembramento di tutte le leggi religiose applicate in qualsiasi paese per farne una legge unica che sia una legge nazionale per tutti, applicabile a tutti quelli che vivono all'interno di uno stesso paese [...]. L'evoluzione va in questa

[1] Al-Dustur, ta'liqat, p. 21.

direzione, nonostante le credenze personali degli individui e quanto si augurano le comunità religiose"[1].

Nel 1936, il governo incaricò una commissione per l'unificazione della legislazione in materia di statuto personale per i non musulmani. Ma i patriarchi rifiutarono questa proposta. Ne fu parimenti nel 1944.

Nei lavori per la Costituzione del 1953, che non son mai stati terminati, si costata questo desiderio di unificare le leggi e i tribunali religiosi. Così l'articolo 122 del progetto stipulava: "I giudici sono indipendenti e non sono sottomessi a nessun potere, salvo alla legge, per emettere i loro decreti. Nessuna autorità può immischiarsi negli affari di giustizia". Commentando questo articolo, Al-Sanhuri (d. 1971) disse: "Il nostro scopo, qui, è di realizzare l'unificazione delle giurisdizioni affinché non ci siano dei tribunali di tipo ordinario, altri relativi allo statuto personale, e altri di tipo confessionale"[2] In quanto all'applicazione della legge, Al-Sanhuri prevedeva una legge unica ma con disposizioni distinte a seconda che si trattasse con musulmani o con non musulmani, per le questioni di tipo religioso[3].

Dopo la dichiarazione di unione di Egitto e Siria (febbraio 1958), due commissioni sono state formate per stabilire due progetti di legge relativi allo statuto personale, uno per i musulmani, l'altro per i non musulmani. Questo lavoro fu ripreso come base per formulare due progetti di legge, che restano per ora presso gli archivi del Ministero di Giustizia: il *Progetto di diritto familiare* e le *Disposizioni per il matrimonio dei non musulmani*.

B) Progetto delle Chiese

Accanto ai progetti governativi, esiste un progetto di codice sullo statuto personale per i non musulmani, datato 1978[4]. È stato elaborato con la collaborazione di tutte le comunità cristiane d'Egitto: ortodosse, cattoliche e protestanti. Sono stati esclusi gli avventisti e i testimoni di Geova che non sono comunità riconosciute in Egitto (art. 24 e 113). In esso sono previste delle disposizioni particolari per i cattolici (art. 111). Si può notare che le disposizioni relative alla comunità che ha celebrato il matrimonio rimangono vigenti per i campi non trattati nel nuovo progetto (art. 143). Nel 2004, Nabil Luca Bibawi, un autore copto, ha pubblicato questo nuovo progetto in un libro[5], in cui ne proponeva l'adozione. Egli dice che il Papa Shenuda l'aveva sottoposto al Ministro della giustizia, in occasione della sua visita per la festa di Natale presso la cattedrale di San-Marco del Cairo, nel 1999, chiedendogli di proporlo al parlamento per la sua approvazione. Ma per ragioni sconosciute, ciò non ha avuto luogo, nonostante fosse stato promesso altrimenti dal Ministro.

La posizione di Bibawi, favorevole a questo progetto, era motivata dal desiderio di porre termine ad una grave crisi nata all'interno della comunità copta ortodossa, dopo che Shenuda era diventato Papa, nel 1971. Shenuda promulgò il decreto papale 7/1971 che vietava al consiglio clericale di permettere ai copti ortodossi divor-

---

1 Abu-Haif: Al-Qanun al-duwali al-khas, vol. I, p. 141-142.
2 Al-A'mal al-tahdiriyyah li-dustur 1953, sessione no 1.
3 Ivi, sessione no 2.
4 V. una traduzione francese del progetto in: Aldeeb Abu-Sahlieh e Chucri.
5 Bibawi: 'Adam dusturiyyat qanun al-ahwal al-shakhsiyyah. Testo del progetto p. 101-129.

ziati dai tribunali egiziani di risposarsi, fatta eccezione solo per coloro il cui precedente matrimonio era finito a causa d'adulterio. A sostegno della sua decisione il Papa invocò il vangelo di Matteo 19:3-12. E qui è necessaria una spiegazione.

Come abbiamo detto più sopra, in caso di litigi fra egiziani non musulmani uniti per comunità e per confessione, litigi che toccano l'ambito dello statuto personale, i tribunali egiziani applicano ai litiganti le leggi comunitarie rispettive, in virtù dell'articolo 6 par. 2 della legge 462/1955 (poi sostituito dall'articolo 3 par. 2 della legge 1/2000). Per quanto riguarda i copti ortodossi, questi tribunali applicavano loro i principi contenuti nella collezione di statuto personale del 1938, o quelli contenuti nella collezione del 1955, i quali permettevano di divorziare per parecchie ragioni: adulterio, abbandono del cristianesimo, assenza durante cinque anni consecutivi, condanna di un coniuge a cinque anni o più ai lavori forzati, follia o malattia infettiva, sevizie, cattivo comportamento, ecc. Ora, il Papa Shenuda considerò che queste collezioni, stabilite da persone influenzate dal pensiero laico, violavano il vangelo, e rifiutò di riconoscere i divorzi pronunciati dai tribunali in virtù di queste collezioni, fatta eccezione per il divorzio causato da adulterio. I divorziati non potevano più risposarsi in una chiesa copta ortodossa, a meno che il vecchio matrimonio non fosse stato sciolto a causa d'adulterio. Questo obbligò i copti a restare non sposati, o a cambiare religione prima o dopo il divorzio, o a procedere ad un matrimonio consuetudinario, o a concludere il matrimonio davanti all'ufficio dei beni immobiliari (*al-shahr al-'aqari*). Ora, la chiesa copta ortodossa non riconosceva i matrimoni dei suoi adepti se non erano consacrati dalla sua benedizione. Ciò creò un conflitto tra i copti divorziati e la loro Chiesa. Gli interessati chiesero a Papa Shenuda di cambiare la sua presa di posizione, ma egli rifiutò di farlo e vietò al consiglio clericale di autorizzare nuovi matrimoni ai divorziati, quando i divorzi sono avvenuti non a causa d'adulterio. Dei preti copti ortodossi sfidarono questa interdizione, e celebrarono il matrimonio di copti divorziati senza esserne autorizzati. Un'azione penale fu intentata dalla Chiesa nel 1986 contro uno di questi preti. Il tribunale rigettò tuttavia questa azione, considerando che i divorziati non hanno bisogno di essere autorizzati dal consiglio clericale per risposarsi, e considerando il prete in questione come un notaio incaricato dallo Stato a celebrare le nozze. Perciò, nella faccenda, andavano applicate le decisioni dei tribunali e non quelle del Papa[1].

Bibawi sostenne invece la posizione ferma di Papa Shenuda e considerò anche che l'applicazione da parte dei tribunali statali delle due collezioni citate in materia di divorzio violavano la costituzione che diceva che l'islam era la religione di Stato e il diritto musulmano era la fonte principale di diritto. Ora, disse, il Corano garantisce la libertà religiosa alle comunità cristiane ed esige che siano sottomesse alle loro leggi religiose, e principalmente al vangelo. Secondo Bibawi, i tribunali avrebbero dovuto conformarsi non alle due collezioni citate, ma al vangelo e, dunque, alla posizione di Papa Shenuda. Per risolvere questo dilemma, Bibawi propose l'adozione, da parte del Parlamento egiziano, del progetto di codice di statuto personale suddetto.

---

[1] Ivi, p. 89-90.

Questo progetto soddisfa il Papa, che contribuì alla sua elaborazione, e soddisfa quelli che vogliono divorziare in tribunale e risposarsi in chiesa. Difatti, sebbene non è tanto permissivo quanto le due collezioni del 1938 e del 1955, questo progetto ammette il divorzio a causa di abbandono del cristianesimo (art. 113), di adulterio (art. 114) e di certi atti di infedeltà menzionati nell'articolo 115, che citiamo:

> Ogni atto di infedeltà coniugale è considerato in sé come adulterio, particolarmente nei seguenti casi:
>
> 1) la partenza della sposa con un ignoto, persona diversa dai suoi genitori o dai membri della sua famiglia, all'insaputa del marito, senza la sua autorizzazione e senza necessità;
>
> 2) la presenza di lettere di uno degli sposi a una persona estranea, che dimostrano l'esistenza di una relazione colpevole tra i corrispondenti;
>
> 3) la presenza di un estraneo con la sposa presso il domicilio coniugale, in una situazione che fa pensare al tradimento del coniuge;
>
> 4) l'incitamento della sposa, da parte dello sposo, a commettere adulterio e dissolutezze;
>
> 5) il concepimento durante un periodo durante il quale lo sposo si trovava nell'impossibilità, perché assente o malato, di avere dei rapporti con lei;
>
> 6) la perversione sessuale.

V. Tentativi di unificazione al livello arabo

Passiamo in rassegna gli sforzi compiuti dalla Lega araba[1] e dal CCG.

1) Sforzo compiuto dalla Lega araba

Il par. 1 dell'articolo 2 della Carta della Lega degli Stati arabi del 22 marzo 1945 precisa che "la Lega ha per scopo di consolidare i legami tra gli Stati membri, di coordinare i loro programmi politici grazie a una cooperazione fattiva, di preservare la loro indipendenza e la loro sovranità e, in generale, di curare gli affari e gli interessi dei paesi arabi". Il par. 2 aggiunge che la Lega "ha anche per scopo di assicurare, tenendo conto del regime e delle condizioni vigenti in ogni Stato, una stretta cooperazione tra gli Stati membri, nei seguenti campi: [...] le questioni di nazionalità, i passaporti e visti, l'esecuzione dei giudizi e l'estradizione dei delinquenti"[2].

Dal 14 al 16 dicembre 1977, sedici Ministri arabi della giustizia si sono riuniti a Rabat e hanno pubblicato un manifesto nel quale figura la loro decisione di tenere degli incontri periodici il cui scopo è "adempiere gli obblighi di loro responsabilità, contribuendo all'azione araba comune in materia legislativa e giudiziale, impegnandosi particolarmente nella stessa direzione della Lega araba, che ha già compiuto degli sforzi per unificare le legislazioni arabe e modernizzarle, come pure per

---

1 Per più dettagli, v. Aldeeb Abu-Sahlieh: Unification des droits arabes et ses contraintes.

2 Testo arabo: www.arableagueonline.org/las/arabic/details_ar.jsp?art_id=133&level_id=114; traduzione francese: La Ligue des États arabes, p. 17-25.

stipulare delle convenzioni di cooperazione giudiziale tra Stati arabi"[1]. Il par. 1 di questo Manifesto è una dichiarazione di fede:

> Siamo convinti che l'unità, la gloria e il prestigio della Nazione araba, così come la sua forza, la sua autenticità e la veridicità del legame presente fra tutte le persone e le società che la compongono, abbiano per fondamento la Shari`ah islamica, colla quale Dio ha colmato la Nazione araba con un Credo e delle leggi che tengono uniti i suoi componenti, ordinano il suo pensiero e coordinano la sua marcia verso la realizzazione delle sue aspirazioni e la concretizzazione del suo ideale di unità e di dignità personale.

Nel par. 2, è detto che "l'osservanza dei precetti della *Shari`ah islamica* è il modo più salutare e migliore per giungere all'unificazione dei diritti, che rappresenta l'obiettivo da raggiungere assolutamente". Questo par. aggiunge che "i principi della *Shari`ah* che preparano (...) a vivere armoniosamente tutti gli aspetti della vita, e le regole e i principi di giurisprudenza che guidano il pensiero e la legislazione musulmani, sono stati e rimangono una fonte di riferimento per gli scienziati e i ricercatori di tutta la Nazione araba, addirittura del mondo intero".

Nella seguente riunione tenuta a Sanaa, dal 23 al 25 febbraio 1981, fu creato *il Consiglio dei Ministri arabi della giustizia*, facente parte della Lega araba. Il Consiglio adottò *il Piano di Sanaa per l'unificazione delle legislazioni arabe*[2] il cui scopo è "di assicurare una base solida e stabile per lo stabilimento di una legislazione araba unificata, conforme ai precetti della *Shari`ah islamica*, tenuto conto delle specificità sociali di ogni paese arabo". Questa unificazione deve seguire i principi fondamentali seguenti:

> a) Prendere come unica fonte di legislazione: il sacro Corano, la Sunnah e le regole d'interpretazione relative, quali il consenso, l'analogia e l'utilità pubblica, evitando l'influenza di una scuola determinata del fiqh e adottando i principi di giustizia non in contraddizione con quelli della Shari`ah islamica.
>
> b) Adottare la regola di unificazione progressiva.

Il Consiglio si riunisce ogni anno, e ciò avviene dal 1983. Parecchi progetti e convenzioni sono stati elaborati, fra cui un *Codice arabo unico di statuto personale*, adottato il 4 aprile 1988[3].

2) Sforzo compiuto dal CCG

Questo Consiglio fu creato il 25 maggio 1985 ad Abu-Dhabi e comprende sei paesi membri: Emirati Arabi Uniti, Bahrain, Arabia Saudita, Oman, Kuwait e Qatar. Il suo scopo è il coordinamento degli Stati membri in tutti i campi, in vista di giungere alla loro unificazione. Uno dei suoi compiti è la preparazione di progetti di leggi

---

[1] Testo francese del Manifesto di Rabat in: Recueil de documents du Conseil, vol. 1, gennaio 1987, p. 13-15.

[2] Testo francese del Piano di Sanaa in: Recueil de documents du Conseil, vol. 1, gennaio 1987, p. 17-19.

[3] Testo arabo e francese in: Recueil de documents du Conseil, vol. 3, gennaio 1989.

uniche, ed è già stato emesso un *Codice unico di statuto personale*, adottato nel dicembre 1996[1].

3) Tentativo di unificazione delle donne del Maghreb

Associazioni di donne algerine, marocchine e tunisine hanno creato nel 1991 *il Collettivo 95 d'Uguaglianza Maghrebina*. Questo Collettivo ha redatto un documento intitolato "Cento misure e disposizioni: per una codificazione magrebina egualitaria in materia di statuto personale e di diritto di famiglia"[2].

Capitolo II.
Disuguaglianza tra l'uomo e la donna

Dopo aver preso atto della mancanza di unificazione del diritto di famiglia arabo, occorre prendere atto della seconda caratteristica di questo diritto: la disuguaglianza tra l'uomo e la donna, attualmente vistoso nei campi relativi alla conclusione del matrimonio, al suo scioglimento e ai suoi effetti materiali.

I. Disparità di trattamento alla conclusione del matrimonio

1) Età

Dei giuristi musulmani considerano come valido il matrimonio di minorenni. Invocano un detto[3] secondo il quale Maometto, a 50 anni, avrebbe sposato 'Ayshah che aveva sei anni, e avrebbero avuto dei rapporti sessuali da quando lei ne aveva nove. Si basano anche su un'interpretazione del versetto 65:4:

> Se avete qualche dubbio a proposito delle vostre donne, poiché non potete forse più sperare in un loro ciclo mestruale, concedetevi un termine di verifica di tre lunazioni. Lo stesso termine d'attesa va osservato per quelle che il ciclo mestruale non l'hanno ancora mai avuto.

Il termine di tre lunazioni (prima di potere contrarre un nuovo matrimonio), è richiesto solo nei confronti di una donna sposata che s'intende ripudiare. L'ultima frase è invece stata interpretata così: una ragazza che non ha avuto ancora il ciclo mestruale può essere sposata[4].

Si trovano ancora nel mondo arabo delle bambine sposate ad anziani incapaci di adempiere i loro doveri coniugali e incapaci di assicurare una vita dignitosa alle loro giovani spose. I genitori delle bimbe si decidono a sposarle perché intimoriti da un potente che chiede le loro figlie in sposa, o perché ingolositi dal denaro che viene loro offerto in cambio delle figlie. Certi legislatori arabi hanno provato a mettere fine a tale abuso: hanno fissato un limite di età minima per il matrimonio e hanno vietato una differenza d'età spropositata tra i due congiunti.

---

1 Testo arabo in: http://library.gcc-sg.org/Arabic/Books/ArabicPublish-82.htm.
2 Collectif 95 Maghreb Égalité: Cent mesures et dispositions.
3 Sahih Al-Bukhari, detti 4738 e 4761; Sahih Muslim, detto 1422.
4 'Aqlah: Nidham al-usrah fi al-islam, vol. 1, p. 204-205.

A) Limite d'età

Lo Yemen non fissa il limite d'età per il matrimonio. È considerato maggiorenne (*baligh*) l'uomo di dieci anni se ha già il liquido seminale (*ihtilam*), e la donna di nove anni se ha già il ciclo mestruale o è già stata in gravidanza. In ogni caso, è considerato maggiorenne chiunque abbia compiuto 15 anni, o abbia già peli sul pube. In caso di opinioni divergenti o di assenza di prove ufficiali, si ricorre alla perizia da parte di un medico specializzato (art. 127). Il matrimonio con una minorenne è valido, ma il marito non può avere rapporti sessuali con lei, e lei non può averne con lui a meno che non sia adatta al coito, anche se ha più di 15 anni. Il matrimonio di un minorenne può essere concluso solamente se si dimostra che c'è un qualche interesse a procedere in tal senso (art. 15).

Anche il Sudan non fissa il limite d'età per il matrimonio e permette il matrimonio di una ragazza di dieci anni, previo accordo del suo tutore e del giudice, se si dimostra che c'è un qualche interesse a procedere in tal senso (art. 40).

Non si trova nessun limite d'età nella legislazione egiziana o nel codice ufficioso di Qadri Pacha del 1875. Il legislatore egiziano ricorre a una limitazione procedurale. Il decreto relativo ai *mazun* (notaio dei matrimoni) vieta loro di concludere o di autenticare un matrimonio a meno che la donna non abbia già compiuto i 16 anni e l'uomo i 18 anni, al momento del contratto (art. 33 A). Vieta ai tribunali di accogliere un'azione relativa al matrimonio se la donna ha meno di 16 anni e l'uomo meno di 18 anni, al momento della richiesta. Inoltre, in caso di contestazione relativa alla conclusione di un matrimonio, il tribunale non può ricevere una richiesta riguardante un matrimonio non attestato da documento ufficiale. Nel giugno 2008, il Parlamento egiziano ha fissato l'età a 18 anni tanto per l'uomo che per la donna. Tuttavia il tribunale può ricevere una richiesta relativa alla volontà di divorziare o di sciogliere un matrimonio, se quest'ultimo è attestato da uno scritto qualsiasi (art. 17 della legge 1/2000). Il matrimonio consuetudinario, sebbene controverso, è valido in Egitto anche senza essere stato sottoposto ai *mazun*. Tutte le disposizioni citate hanno dunque una portata limitata.

Il sistema egiziano di limitazione procedurale è adottato anche dal Kuwait. In questo paese, è vietato registrare o autenticare un matrimonio, a meno che la donna non abbia già compiuto 15 anni, e l'uomo 17 anni (art. 26). Parimenti i tribunali non possono accogliere un'azione relativa alla contestazione di un matrimonio, a meno che quest'ultimo non sia attestato da un documento ufficiale, o a meno che non si tratti di un'azione in merito alla paternità. Ed è vietato accogliere un'azione relativa alla contestazione di un matrimonio, se la donna ha meno di 15 anni e l'uomo meno di 17 anni, già compiuti al momento della richiesta (art. 92).

Altri paesi hanno regolamentato la questione dell'età, direttamente nelle condizioni da rispettare per concludere un matrimonio. Così, la Giordania ha fissato il limite d'età per il matrimonio, per l'uomo e la donna, a 18 anni compiuti, con la possibilità di concludere il matrimonio a 15 anni se esiste l'autorizzazione di un giudice e se esiste un qualche interesse a procedere in tal senso (art. 5).

L'Iraq fissa il limite d'età per il matrimonio a 18 anni, con possibilità per il giudice di autorizzare il matrimonio di 15enni, in caso di estrema necessità, con o senza

l'autorizzazione del loro tutore, purché la persona sia fisicamente adatta a sostenere un matrimonio (art. 7 e 8).

Il Qatar non permette la registrazione del matrimonio se il marito ha meno di 18 anni, e la sposa meno di 16 anni, a meno che non ci sia l'autorizzazione di un tutore e di un giudice, concesse dopo aver verificato che i due futuri congiunti acconsentono a sposarsi (art. 17).

Negli Emirati arabi uniti, il limite d'età per il matrimonio è fissato a 18 anni, per colui che non ha raggiunto la maggior età secondo i dettami della Shari'ah. Tuttavia quello che non ha raggiunto l'età di 18 anni non può sposarsi, a meno che non abbia l'autorizzazione di un giudice, che l'ha rilasciata dopo aver verificato l'esistenza di un qualche interesse per il giovane a sposarsi (art. 30).

In Tunisia, l'uomo con meno di 20 anni compiuti e la donna con meno di 17 anni compiuti, non possono contrarre matrimonio. Prima di questa età, il matrimonio può essere contratto solamente in virtù di un'autorizzazione speciale rilasciata da un giudice, che l'accorderà solamente per seri motivi e nel chiaro interesse dei due giovani a sposarsi (art. 5).

La Libia fissa il limite d'età matrimoniale per l'uomo e per la donna a 20 anni, ma il giudice può autorizzare il matrimonio di una persona con meno di 20 anni, dopo aver verificato che esiste un suo interesse a sposarsi o che c'è una sua verificata necessità a sposarsi, previo accordo del tutore (art. 6).

L'Algeria fissa il limite d'età matrimoniale a 19 anni compiuti sia per l'uomo che per la donna, con la possibilità per il giudice di accordare il matrimonio a chi ha meno di 19 anni, per una ragione d'interesse personale a sposarsi o per una verificata necessità a farlo, quando si sia comunque stabilita l'idoneità al matrimonio di entrambi le parti (art. 7).

Il Marocco fissa il limite d'età matrimoniale a 18 anni compiuti sia per l'uomo che per la donna (art. 19), ma permette al giudice l'autorizzazione di matrimoni sotto questa età "in presenza di conferme circa l'interesse a sposarsi, corredate dai motivi che spingono a farlo, e solo dopo avere sentito i genitori del minorenne o il suo rappresentante legale, e avere ottenuto i risultati di una perizia medica del minorenne o quelli di un'analisi sociale della situazione" (art. 20).

In questi quattro paesi nord-africani la legge non fissa un'età minima che dispensi dal matrimonio, ma il prontuario del codice di famiglia marocchino sottolinea la necessità, per chi beneficia d'autorizzazione a sposarsi, di godere della maturità necessaria e della struttura fisica adatta ad assumersi le responsabilità legate ad un matrimonio.

Il progetto della Lega araba fissa il limite d'età per sposarsi a 18 anni, sia per l'uomo che per la donna (art. 8). Ma aggiunge che il matrimonio di un minorenne, uomo o donna, che abbia meno di 15 anni, è vietato, a meno che non esista un'autorizzazione del giudice, che abbia verificato l'interesse del minorenne a procedere al matrimonio (art. 12). Non si danno ulteriori limiti d'età in merito. Il progetto del CCG, principalmente ispirato dal progetto della Lega araba, omette l'articolo 8 e

non contiene norme sul limite d'età per sposarsi. Invece, la disposizione dell'articolo 12 è ripresa all'articolo 9.

B) Sproporzione d'età

Certi codici arabi comportano delle disposizioni relative alla sproporzione di età tra i coniugi. Così, in Giordania il giudice vieta la conclusione di un matrimonio in cui la donna abbia meno di 18 anni, e il suo futuro coniuge ne abbia 20 più di lei, a meno che non si costatino "il suo consenso, la sua scelta e il suo interesse a sposarsi" (art. 7).

La Siria permette al giudice di non autorizzare un matrimonio in caso di sproporzione d'età fra i due futuri coniugi, salvo presenza di interesse personale a sposarsi. Si tratta del matrimonio con un minorenne, su cui il giudice ha potere decisionale (art. 19).

Nel Kuwait, la proporzionalità d'età tra i due sposi è un diritto che riguarda unicamente la donna (art. 36). Il memorando spiega che la donna ha la libertà di decidere: "Ogni persona può decidere di sposarsi, se è nel suo interesse a farlo".

Il Marocco prevedeva nel suo precedente codice:

> La regola, in quanto al rapporto che deve esistere tra l'età del pretendente e quello della futura sposa, va stabilita in base al profitto che può trarre la donna a sposarsi (art. 15).

Questa disposizione è sparita nel nuovo codice del 2004.

Negli Emirati arabi uniti, quando i due futuri coniugi sono divisi da grande differenza d'età, per esempio quando il marito abbia il doppio degli anni della sposa o più, un tale matrimonio sarà concluso solamente con l'accordo dei due congiunti e con un'autorizzazione del giudice. Quest'ultimo può rifiutare la sua autorizzazione se non c'è un reale interesse a sposarsi (art. 21).

Nei paesi dove una tale disposizione non esiste, il giudice, quando deve dare la sua autorizzazione per il matrimonio di minorenni, può invocare la norma relativa al matrimonio assortito (*kafa'ah*). Se il matrimonio non è assortito, esiste il diritto di sciogliere il matrimonio.

2) Consenso dei coniugi

Secondo certi autori classici, il tutore ha il diritto di dare in matrimonio il minorenne e la ragazza vergine indipendentemente dalla loro età, senza il loro consenso. Può viceversa anche opporsi alla loro decisione di sposarsi. Questi possono rivolgersi tuttavia al giudice per sciogliere il matrimonio imposto o per essere autorizzati a sposarsi, se questo è nel loro interesse.

L'Egitto non ha regolato questa questione. Il codice ufficioso di Qadri Pacha dice che il tutore (padre, avo paterno e qualsiasi altro tutore) può imporre il matrimonio ai minorenni, ragazzo o ragazza, anche se la ragazza non è più vergine (art. 44). Aggiunge che ogni uomo maggiorenne, libero e sano di mente, può sposarsi. La donna maggiorenne, libera e sana di mente, vergine o non vergine, può sposarsi anche senza l'autorizzazione del suo tutore. Quest'ultimo, tuttavia, può fare annulla-

re il matrimonio se la dote pagata è inferiore alla dote consuetudinaria, o se il marito ha troppi anni in più o in meno della moglie (art. 51-52).

In Libia, il tutore non può né imporre né vietare il matrimonio ad una persona. Occorre il consenso dei due, del tutore e della persona sotto tutela, per validare il matrimonio. In caso di rifiuto del tutore di dare il suo accordo, il tutto viene impugnato dal tribunale, che può permettere il matrimonio se lo giudica un'azione positiva (art. 8-9).

Nel Kuwait, il matrimonio è concluso quando ci sono l'offerta della donna da parte del tutore e l'accettazione da parte dell'uomo a sposarla, o quando ci sono l'offerta e l'accettazione da parte dei loro sostituti (art. 8). Il matrimonio imposto è illecito (art. 25). Occorrono l'accordo del tutore e quello della ragazza vergine, se ha meno di 25 anni. Per la ragazza più anziana, è il suo parere che conta, ma è tramite il suo tutore che si conclude il contratto di matrimonio. In caso di rifiuto da parte del tutore, la decisione finale è di competenza del giudice, che può pronunciarsi in favore del matrimonio o meno (art. 29-31).

In Siria, la legge è meno precisa. Una delle competenze del tutore è di dare il suo accordo per il matrimonio (art. 170). Ma la dottrina sembra garantirgli anche il diritto di costringere, il minorenne o la ragazza vergine, al matrimonio[1]. Un autore siriano denuncia la pratica di certi padri che sposano le loro figlie vergini, indipendentemente dalla loro età, senza il loro consenso, ai ricchi arabi, contro pagamento di una forte somma di denaro a titolo di dote. Certo, dice, le figlie possono rivolgersi alla giustizia per chiedere lo scioglimento del matrimonio concluso senza il loro consenso, ma finché il matrimonio non è sciolto legalmente, durante tutto il periodo della procedura devono seguire i mariti che sono stati loro imposti, ed obbedire loro. La polizia non può intervenire per proteggerle, poiché non esiste una disposizione penale in proposito. Questo autore aggiunge che i tutori rifiutano di dare il loro consenso al matrimonio delle ragazze vergini, indipendentemente dalla loro età, per mantenerle a casa come domestiche, o per evitare il frazionamento dei loro possedimenti fondiari, privandole, malgrado la loro volontà, del loro diritto a sposarsi[2]. La donna può rivolgersi, anche in questo caso, alla giustizia, per ottenere il diritto a sposarsi, nonostante il mancato consenso del tutore; ma nella pratica, è raro che il giudice si opponga alla volontà del tutore[3].

Lo Yemen considera come nullo ogni matrimonio forzato (art. 10). Il consenso della donna è richiesto: il silenzio della vergine (*bikr*) è considerato come acquiescenza, mentre la donna che è già stata sposata (*thayb*) deve esprimersi chiaramente (art. 23). Il consenso del tutore della donna è richiesto, è non può rifiutare di darlo per più di un mese, se la donna è maggiorenne, altrimenti è il giudice che dà il consenso (art. 18-19).

Come abbiamo visto, il Sudan permette il matrimonio di una ragazza di dieci anni. Il codice insiste soprattutto sul consenso del tutore della sposa e sul matrimonio

---

1 Al-Sabuni: Sharh qanun al-ahwal al-shakhsiyyah, vol. 1, p. 194-206.

2 Dei fratelli rifiutarono di dare il loro consenso al matrimonio della sorella, per ricevere loro la sua parte d'eredità alla morte di lei.

3 Yasin: Azmat al-mar'ah, p. 43-45.

assortito. L'articolo 13 indica che gli sposi devono essere *ta'i'ayn* (obbedienti), termine che significa probabilmente che gli sposi non devono opporsi al matrimonio.

Il progetto della Lega araba dice che il matrimonio è concluso se esiste il consenso da parte dei due congiunti (art. 23). Niente è detto del ruolo del tutore, eccetto all'articolo 11, in cui si sottomette alla sua autorizzazione il matrimonio della persona di meno di 15 anni. In caso di opposizione da parte del tutore, è il giudice ad emettere la decisione finale. Si ritrovano queste norme nel progetto del CCG (art. 9 e 21).

3) Poligamia

Il versetto 33:50 del Corano riconosce a Maometto il diritto di sposare tutte le donne che voleva, senza limitazione di numero, licenza revocata dal versetto 33:52. In quanto agli altri musulmani, il Corano permette loro di avere al tempo stesso quattro donne; ma se temono di non essere in grado di trattarle equamente, dice loro di sposare una sola donna (4:3), aggiungendo "non potrete mai essere equi con le vostre mogli, anche se lo desideraste" (4:129). Oltre alle quattro mogli, bisognava considerare anche il numero illimitato di schiave che avevano i musulmani al tempo di Maometto (4:3 e 25) e, presso gli sciiti, bisognava considerare anche tutte le donne sposate grazie ad un matrimonio temporaneo, di cui parleremo nel seguente punto.

Se non si da credito alle voci che circolano, in merito al fatto che certi dirigenti arabi sarebbero attualmente coinvolti nella tratta delle schiave bianche, sembrerebbe che l'uso di tenere un *harem*, composto di schiave, sia sparito con l'abolizione della schiavitù. Non si è invece estinta l'abitudine alla poligamia, che, nonostante il numero ridotto di matrimoni poligamici ufficiali, resta una pratica diffusa in tutti i paesi arabi, fatta eccezione per la Tunisia, in cui si punisce questo tipo d'unione con un anno di prigione e/o il pagamento di una multa (art. 14 par. 3 e 18).

Gli autori musulmani difendono questa istituzione con un vigore pazzesco. Mustafa Al-Siba'i riporta la notizia secondo cui la Germania avrebbe chiesto all'Azhar di mandarle le norme relative alla poligamia, in quanto voleva applicarle per risolvere il problema relativo all'aumento di popolazione femminile. Una delegazione di scienziati tedeschi avrebbe incontrato lo Sceicco dell'Azhar a questo proposito[1]. Questi autori non nascondono comunque i lati negativi della poligamia: i conflitti tra le differenti donne, che vengono perpetuati fra i rispettivi figli; l'impossibilità per l'uomo di trattare equamente tutte le donne; ecc.[2]. Sostengono che non bisognerebbe ricorrere alla poligamia se non in caso di necessità[3]. I legislatori hanno preso delle misure per limitare la poligamia:

- Certi danno alla moglie il diritto di includere una clausola al contratto matrimoniale, con cui impediscono al marito di contrarre un ulteriore

[1] Al-Siba'i: Al-mar'ah bayn al-fiqh wal-qanun, p. 76-77; v. anche p. 71-121.
[2] Ivi, p. 90-93.
[3] Ivi, p. 116.

matrimonio mentre sono sposati. La donna ha il diritto di chiedere il divorzio in caso di mancata osservanza di questa clausola da parte del marito;

- Altri danno alla moglie il diritto di chiedere il divorzio *de jure* nel caso in cui il marito contragga un altro matrimonio mentre sono sposati, anche in assenza della clausola summenzionata;
- Altri esigono dal marito, che vuole sposare un'altra donna, l'assolvimento di certe condizioni valutate da un giudice.

In Egitto, la poligamia è stata largamente dibattuta già nel diciannovesimo secolo, particolarmente da parte dello sceicco Muhammad 'Abduh (d. 1905) che chiedeva di vietare le unioni poligamiche, o autorizzarle solo se la prima moglie era sterile[1]. La legge della Signora Sadate, del 1979, considerava come pregiudizievole: per la sposa, il fatto che suo marito contraesse un ulteriore matrimonio mentre erano sposati, senza chiedere il consenso di lei, anche se nel loro contratto matrimoniale non esisteva la clausola che impediva a lui di risposarsi; per la nuova consorte, il fatto che suo marito le nascondesse di essere già sposato ad un'altra. La moglie ha attualmente, in questi casi, il diritto di chiedere lo scioglimento del matrimonio, con effetto a decorrere dall'anno in cui si è preso atto dell'esistenza della causa pregiudizievole (art. 6bis). Questa legge è stata dichiarata anticostituzionale, per ragioni formali, ed è stata sostituita dalla legge 100/1985, entrata in vigore con effetto retroattivo al 4 maggio 1955[2]. In questa nuova legge, l'ulteriore matrimonio in sé non è più considerato come pregiudizievole, e così si è aperto il dibattito in merito a quando è possibile divorziare. "La moglie, in caso di ulteriore matrimonio del marito, può chiedere il divorzio se, a causa di ciò, ha subìto un danno materiale, che le impedisce di continuare la vita di coppia. E questo, anche se nel loro contratto di matrimonio non è stato stipulato che il marito non si sarebbe risposato. Se il giudice non riesce a riconciliarli, viene accordato il divorzio alla moglie". Si può concludere, da ciò che precede, che la moglie può prevedere nel contratto di matrimonio una clausola che le dà il diritto di chiedere il divorzio? La risposta a questa domanda è incerta.

La Giordania permette alla moglie di includere nel contratto una clausola che vieta al marito di sposarsi anche con un'altra. Questa clausola non impedisce al marito di concludere un nuovo matrimonio, ma dà alla prima moglie il diritto di sciogliere il suo (art. 19). La possibilità di aggiungere una tale clausola, non è contemplata nel codice siriano, ma esiste l'articolo 14, che tratta le limitazioni delle libertà dello sposo. L'articolo 17 permette al giudice di non autorizzare un secondo matrimonio al marito, a meno che non abbia una valida ragione per farlo e purché sia in grado di provvedere alle spese relative ad entrambi i matrimoni.

In Iraq, l'articolo 3 dice che il matrimonio con più di una moglie esige l'autorizzazione del giudice, il quale deve verificare la capacità materiale dello sposo a sostenere due matrimoni e l'esistenza di un valido interesse a sposare una seconda donna. Se il giudice teme che le donne non possano essere trattate equamente, un se-

---

[1] 'Abduh: Al-a'mal al-kamilah, vol. 2, p. 78-95.

[2] V. su questa legge: Aldeeb Abu-Sahlieh: Droit familial des pays arabes, p. 5-6.

condo matrimonio non sarà permesso. Se la seconda moglie fosse una vedova, si potrebbe procedere al matrimonio senza restrizioni. In seguito alla guerra, il decreto no 147 del 1982 aggiunge che il ritorno a casa di una moglie divorziata dallo sposo, non è da considerarsi come matrimonio poligamico. In questi due casi, relativi alla vedova e alla divorziata, nessuna autorizzazione del tribunale è necessaria. Inoltre, l'articolo 6 permette di includere nel contratto di matrimonio delle clausole legali, e prevede il diritto della moglie di chiedere lo scioglimento del matrimonio in caso di violazione di queste clausole. La clausola che impedisce al marito di sposare anche un'altra donna, è considerata generalmente come clausola lecita.

L'Algeria permette il matrimonio con più di una sposa nei limiti consentiti dalla Shari'ah, se c'è un valido motivo per sposarsi ulteriormente, e se esistono l'intenzione e la condizione di trattare equamente tutte le mogli. Lo sposo deve informare la sua precedente sposa e la futura sposa in merito alla situazione che verrà a crearsi, e deve inoltrare una richiesta d'autorizzazione a sposarsi, al presidente del tribunale del luogo di domicilio coniugale. Costui autorizza il nuovo matrimonio se costata l'esistenza di consenso da parte di entrambi le donne e un valido motivo a sposarsi ulteriormente, da parte dell'uomo. Verifica anche che il marito sia in grado di trattare equamente le spose e di offrire loro le condizioni necessarie per una vita coniugale (art. 8). La sposa può chiedere il divorzio per ogni danno subìto, legalmente riconosciuto come tale, particolarmente in caso di violazione delle disposizioni contenute nell'articolo 8 (art. 53).

Lo Yemen permette all'uomo di sposare quattro donne, se le seguenti condizioni sono rispettate:

- Ha la capacità di comportarsi equamente, altrimenti deve limitarsi ad avere una sola moglie.
- È in grado di provvedere ai loro bisogni.
- Informa la futura moglie che è già sposato (art. 12).

La legge non esige l'accordo del giudice. Ma se l'uomo, avendo sposato parecchie donne, si rivela incapace di provvedere ai loro bisogni, ciascuna di loro può chiedere lo scioglimento del suo matrimonio. Se è capace di provvedere solo ai bisogni di alcune fra loro, il giudice gli permette di restare sposato a quelle che vuole, e scioglierà il matrimonio fra lui e le altre (art. 53). La legge permette anche di includere nel contratto delle clausole non contrarie agli oggettivi legali di un coniuge o ai fini del matrimonio (art. 7). Ciò significa che la moglie può esigere che il marito non si sposi ulteriormente, e se lo facesse, lei potrebbe chiedere lo scioglimento del matrimonio.

Il Marocco offre le disposizioni più complete, miranti a limitare la poligamia:

> Articolo 40 - La poligamia è vietata quando venga vissuta come un'ingiustizia da parte delle spose. È vietata anche quando la sposa abbia condizionato consensualmente il marito a non sposarsi con un'ulteriore donna.
>
> Articolo 41 - Il tribunale non autorizza la poligamia nei seguenti casi:
>
> quando manca una motivazione plausibile ad essere poligamo;

quando il richiedente non dispone di risorse sufficienti per provvedere ai bisogni delle due famiglie, e non è in grado di garantire loro i diritti al mantenimento, all'alloggio e alla parità di trattamento in tutti gli ambiti della vita.

Articolo 42 – Qualora non esistesse una clausola matrimoniale, colla quale lo sposo si impegna a rinunciare alla poligamia, l'uomo che desiderasse sposare anche un'altra donna, inoltrerà al tribunale una richiesta di autorizzazione in merito.

La richiesta deve indicare i motivi oggettivi eccezionali che giustificano la poligamia, e deve contenere un attestato relativo alla situazione materiale del richiedente.

Articolo 43 - Il tribunale chiede la comparizione della sposa, il cui sposo desidera prendere un'altra moglie. Se lei riceve direttamente la domanda di comparizione e non si presenta al processo, oppure nega di averla ricevuta e quindi non si presenta, il tribunale le invia, per via di un agente di cancelleria, un'intimazione che l'avvisa: se non si presenta all'udienza, che si terrà il giorno indicato nell'intimazione stessa, si delibererà in sua assenza, in merito al desiderio del suo sposo.

Può essere deliberato in merito all'ulteriore matrimonio dello sposo, in assenza della prima moglie, anche qualora il ministero pubblico costati l'impossibilità di trovare un indirizzo relativo al domicilio o al luogo di residenza di lei, dove la convocazione possa esserle trasmessa.

Quando la sposa non riceve la convocazione, poiché il ministero pubblico aveva un suo indirizzo errato, o un suo nome o cognome errati, a causa di quanto comunicatogli dal marito di lei, in malafede, si procederà contro lo sposo, in merito al danno causato a sua moglie, secondo quanto previsto all'articolo 361 del codice penale.

Articolo 44 - I dibattimenti si svolgono presso la camera del consiglio, in presenza delle due parti in causa. Entrambi vengono ascoltati e, dopo aver investigato i fatti riportati ed elaborato le informazioni fornite, si tenta di trovare un motivo di riconciliazione.

Il tribunale può autorizzare la poligamia, con una decisione motivata, senza possibilità di ricorso, se è riconosciuto il motivo oggettivo eccezionale della poligamia e che tutte le condizioni legali siano adempiute, assortendola tuttavia a condizioni in favore della prima sposa e dei loro figli.

Articolo 45 - Quando è stabilita, durante i dibattimenti, l'impossibilità di proseguire la relazione coniugale e, quando la sposa, il cui marito desidera prendere un'altra moglie, insiste nel chiedere il divorzio, allora il tribunale fissa una somma che corrisponde a tutti i diritti che hanno la sposa ed i figli, che lo sposo ha l'obbligo di intrattenere.

Lo sposo deve consegnare la somma fissata entro un termine di non oltre sette giorni.

Al momento della consegna della somma, il tribunale pronuncia il giudizio di divorzio. Questo giudizio non è suscettibile di nessun ricorso in merito a quanto stipulato relativamente alla fine della relazione coniugale.

La mancata consegna della somma predetta, entro il termine previsto, è considerata come una rinuncia alla richiesta d'autorizzazione alla poligamia.

Quando lo sposo persiste a chiedere l'autorizzazione alla poligamia, e la sposa alla quale vuole affiancare un'altra sposa non dà il suo accordo alla poligamia del marito, ma non chiede il divorzio, il tribunale applica d'ufficio la procedura relativa alla discordia prevista agli articoli 94-97.

Articolo 46 - Quando la poligamia è autorizzata, il matrimonio con la futura sposa è concluso solo quando costei è stata avvisata dal giudice dell'esistenza della prima moglie, e lei è d'accordo di essere la seconda moglie.

L'avviso e il consenso sono registrati in un verbale ufficiale.

L'articolo 31 del progetto della lega araba dice:

a) Il matrimonio simultaneo con un numero massimo di quattro donne è permesso; tuttavia, la poligamia può essere vietata se ciò rappresenta un'ingiustizia per una delle spose.

b) All'occorrenza, la donna chiesta in matrimonio deve essere informata del fatto che il suo pretendente è già sposato.

Il progetto contempla la possibilità d'includere, nel contratto di matrimonio, una condizione da rispettare, che sia lecita. Aggiunge che la vittima, creatasi per violazione del rispetto della clausola, è autorizzata a chiedere l'annullamento dell'atto matrimoniale o lo scioglimento del matrimonio (art. 6). Bisogna dunque provare la violazione della clausola matrimoniale, per ottenere il divorzio[1].

Il progetto del CCG non ha ripreso l'articolo 31 del progetto della Lega araba, ciò significa che l'uomo può sposare fino a quattro donne, senza segnalare il suo statuto a quella che vuole sposare. Contrariamente a questi due progetti, quello del *Collettivo 95* vieta la poligamia (art. 13 e 14).

4) Matrimonio temporaneo (*zawag al-mut'ah*)

L'istituzione *zawag al-mut'ah*, letteralmente "matrimonio di piacere", è detta pudicamente *matrimonio temporaneo*. È stata creata in base al Corano: "Poiché godrete di esse, verserete loro la dote dovuta" (4:24)[2]. Certi compagni di Maometto affermarono d'avere sentito questo passaggio recitato come segue: "Versate la dote alle donne di cui avete goduto per un tempo determinato". In virtù di questo passaggio e della pratica degli imam, gli sciiti continuano a riconoscere questo matrimonio, autorizzato dal Codice civile iraniano. Citiamo gli articoli relativi:

Articolo 1075 - Il matrimonio è temporaneo se concluso per un tempo determinato.

---

[1] Testo di questo progetto in: Al-Majallah al-'arabiyyah lil-fiqh wal-qada', no 2, 1985, p. 20-21.

[2] Denise Masson traduce: "Versez le douaire prescrit aux femmes dont vous aurez joui". Il termine arabo è ujurahunna (salario).

Articolo 107 - La durata del matrimonio temporaneo deve essere fissata chiaramente.

Articolo 1077 - Nel matrimonio temporaneo, le disposizioni da seguire, in merito alla successione e alla dote, sono quelle scritte nel capitolo sulla successione e nel capitolo che segue.

Articolo 109 - La mancanza di menzione della dote, in un matrimonio temporaneo, è causa d'annullamento del matrimonio.

Articolo 1097 - Nel matrimonio temporaneo, la moglie avrà diritto alla metà della dote se, prima della consumazione del matrimonio, il marito annulla il tempo di durata del matrimonio.

Articolo 113 - Salvo stipulazione, esplicita o tacita, contraria, la moglie non ha diritto alla pensione, durante il matrimonio temporaneo.

Articolo 1120 - Il matrimonio termina con lo scioglimento del contratto o col divorzio, oppure con la rinuncia, da parte del marito, di continuare il matrimonio fino al termine stabilito.

Articolo 1139 - Il divorzio può intervenire solamente in caso di matrimonio permanente. In caso di matrimonio temporaneo, il legame coniugale è rotto alla scadenza del termine stabilito o, alla rinuncia, da parte del marito, di continuare il matrimonio fino al termine stabilito.

Articolo 1151 - Il termine d'attesa, per rendere effettivo un divorzio o uno scioglimento del matrimonio, e quindi potersi risposare, è di tre periodi mestruali consecutivi. Se la moglie, a causa della sua età, non ha più le mestruazioni, allora il termine d'attesa sarà di tre mesi.

Articolo 1152 - Nel matrimonio temporaneo, il termine d'attesa, per rendere effettivi lo scioglimento del matrimonio, l'annullamento del periodo matrimoniale, o il raggiungimento della scadenza pattuita, è di due periodi mestruali consecutivi, per una moglie non incinta. Se, per via della sua età, la moglie non ha più le mestruazioni, il termine d'attesa sarà di quarantacinque giorni.

Un tale matrimonio può avere luogo per un periodo che dura una notte, un mese o parecchi anni, contro pagamento di una dote. Deve essere consensuale ed è sottomesso alle stesse condizioni del matrimonio ordinario, in relazione agli impedimenti: la donna non deve essere sposata; una musulmana non può sposare un non musulmano, il matrimonio è vietato tra persone che hanno dei legami di parentela, ecc. Invece, grazie al matrimonio temporaneo, un marito può godere di parecchie altre donne, oltre a quelle, anche quattro, sposate a tempo indeterminato. Lo scopo di un tale matrimonio, sarebbe quello di permettere all'uomo di procurarsi una moglie quando è fuori di casa, in guerra, in viaggio d'affari, ecc. Certi uomini contraggono un matrimonio temporaneo al fine d'avere un figlio, o al fine di utilizzare le donne per la raccolta del riso. Le male lingue dicono che sposarsi in questo modo è come ricorrere alla prostituzione, a cui è impossibile ricorrere, ad esempio in un

paese come l'Iran[1], dove è vietata. L'iraniana Banou Parsi scrive: "Dopo la rivoluzione, il quartiere delle prostitute a Tehran è stato bruciato e una prostituta è morta. Tuttavia, la prostituzione non è sparita. Ci sono dei luoghi dove gli uomini possono scegliere una moglie da un album di foto. Alcuni mullah sono presenti e possono concludere dei matrimoni temporanei che possono durare da un'ora a 99 anni. Alla fine del contratto, la moglie non beneficia di diritti, ma riceve del denaro: è prostituzione legalizzata, religiosa"[2].

Non si sa se gli sciiti arabi pratichino questi matrimoni. Mustafa Al-Rifa'i afferma che non c'è mai stato un solo caso in cui sia stato autorizzato, un tale matrimonio, da parte dei tribunali sciiti, in Libano[3]. Due libri sono stati pubblicati, che fanno l'apologia dell'istituzione di questo matrimonio[4]. Dopo essere stato vietato, in Iraq, sotto il regime di Saddam, il matrimonio temporaneo sembra essere tornato in voga, in questo paese, dove un gran numero di uomini vengono uccisi e, dove diventa difficile assumersi la responsabilità di un matrimonio normale, a causa della precarietà della vita. Permette alle donne di avere del denaro e dei rapporti sessuali, senza per questo doversi sentire colpevoli, poiché questo matrimonio è autorizzato dalla religione[5].

I musulmani sunniti si oppongono a questo matrimonio. Considerano che fosse già vietato al tempo di Maometto e che il versetto coranico suddetto è stato abrogato dai versetti 23:1 e 5-7: "In vero prospereranno i credenti, [...] che si mantengono casti, eccetto che con le loro spose e le schiave che possiedono, e in questo non sono biasimevoli, mentre coloro che desiderano altro sono dei trasgressori". Certi paesi arabi indicano espressamente che il contratto di matrimonio non deve essere limitato nel tempo (Sudan: articoli 11 e 14; Kuwait: articolo 10; Mauritania: articoli 1 e 48 e Yemen: articolo 7). Bisogna segnalare tuttavia che le autorità religiose sunnite autorizzano i loro correligionari, che si trovano in Occidente per studio o per lavoro, a sposare delle donne non musulmane monoteiste, con l'intima intenzione di separarsene appena il loro soggiorno all'estero sia concluso[6]. Si tratta di un matrimonio temporaneo, il cui scopo è di evitare d'avere rapporti sessuali fuori dal matrimonio, i quali sono vietati in diritto musulmano. Questo problema ha sollevato un grande dibattito all'interno della comunità musulmana degli Stati Uniti, in seguito all'emissione di una fatwa in favore di questo matrimonio. Il Centro islamico di Washington ha rimesso la questione circa il sapere se questo matrimonio sia legale o meno, all'accademia di diritto musulmano, che dipende dall'OCI, e la suddetta accademia ha rifiutato di pronunciarsi a causa delle divergenze d'opinione tra i suoi membri. Alcuni erano favorevoli a questi matrimoni, altri li consideravano

---

[1] V. Haeri: Law of desire, particolarmente p. 55, 89, 157, 173, 196, 203 e 215.

[2] Parsi, p. 13. V. anche D'Hondt, p. 46-50.

[3] Al-Rifa'i: Nidham al-usrah, p. 59.

[4] Fakiki: Al-mut'ah; Al-Hakim: Al-zawaj al-muwaqqat. Il lettore troverà i titoli di molti libri sul matrimonio di piacere in: www.aqaed.com/shialib/all.html; www.rafed.net/books/ V. anche una conferenza sul tema in: www.sahab.ws/3069/news/525.html.

[5] Washington Post 20 gennaio 2007: www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2007/01/19/AR2007011901850.html.

[6] V. la fatwa d'Ibn-Baz, presidente della Commissione permanente di fatwa dell'Arabia Saudita, in: Majallat al-buhuth al-islamiyyah, no 25, 1989, p. 89.

come fraudolenti[1]. Segnaliamo anche che il matrimonio consuetudinario della società sunnita, ha lo stesso ruolo del matrimonio temporaneo della società sciita. Ne parleremo dopo.

II. Disparità nello scioglimento del matrimonio

Il Corano dice:

> Potete ripudiarle due volte. Dopo di che, riprendetevele come si conviene, oppure lasciatele andare benevolmente. Non potete rimpossessarvi di quello che avete donato loro, a meno che entrambi non temiate di superare i limiti che Dio ha imposto. Se supponete che loro non abbiano rispetto per i limiti che Dio ha imposto, allora non fatene loro una colpa se si riscattano (*iftadat*) [tenendo qualche bene] (2:229).

In virtù di questo versetto l'uomo può ripudiare sua moglie in modo unilaterale, senza fornire una ragione del perché lo fa e senza essere sottoposto alla sentenza di un giudice. Può altrimenti rivolgersi ad un giudice al fine di chiedere lo scioglimento legale del suo matrimonio, e questo allo scopo di liberarsi dagli obblighi materiali che incombono su di lui in caso di ripudio. La moglie può ripudiare suo marito solo se ha potuto includere l'eventuale possibilità di ripudio nel contratto di matrimonio, sempre che il marito le abbia permesso di farlo. Per sciogliere il legame con suo marito deve rivolgersi al giudice, oppure negoziare con suo marito questo scioglimento, pagandogli un indennizzo e/o rinunciando a beneficiare dell'assegno alimentare e della dote. Questa possibilità, chiamata *khul'*, è prevista dal versetto 2:229 suddetto, che parla di riscatto (*iftadat*). La moglie può anche rivolgersi al giudice, al fine d'ottenere il divorzio in base a motivi legali.

Solo il codice tunisino ha accordato ad entrambi gli sposi il diritto di chiedere lo scioglimento del matrimonio, senza doverne specificare il motivo o, attestando l'esistenza di reciproco consenso a procedere (art. 31). Ma il divorzio è accordato solamente dopo che il giudice di famiglia ha dimostrato che c'è stato un tentativo di riconciliazione, rimasto infruttuoso (art. 32 par. 2).

Il Marocco permette alla moglie di ripudiare suo marito (art. 79) ma solamente se il marito le accorda questo diritto (art. 89). Permette anche il divorzio per consenso reciproco (art. 114), e per riscatto da parte della donna (art. 115).

I paesi musulmani hanno provato a limitare gli abusi da parte degli uomini, basandosi sul Corano:

1) Condizione per la ripresa della moglie

Il Corano vieta al marito di riprendere la moglie ripudiata, se lei non si sia prima risposata con un altro uomo e, se anche quest'ultimo matrimonio non sia stato sciolto (2:230). Questo mira a far riflettere il marito prima di ripudiare. Tutti i paesi arabi hanno adottato nelle loro leggi questa norma. In Egitto, il codice di Qadri Pacha dice: "Il marito che avrà ripudiato definitivamente, o per tre volte, sua moglie, potrà riprenderla solo dopo che lei si sia risposata legittimamente e anche il

[1] V. Majallat majma' al-fiqh al islami, no 3, parte 2, 1987, p. 1107, 1141, 1170, 1232-1233 e 1374-1376.

secondo marito l'abbia ripudiata (o sia deceduto dopo la consumazione del matrimonio) e, solo dopo che sia trascorso il periodo d'attesa necessario" (art. 28). Una norma simile si ritrova nei codici marocchino (art. 39), siriano (art. 36) giordano (art. 30), iracheno (art. 13), yemenita (art. 26), ecc. La Lega araba l'ha prevista nel suo progetto (art. 89). Il marito, tuttavia, riesce ad eludere questa norma mettendosi d'accordo con qualcuno (*hallal*) affinché sposi sua moglie e ne divorzi, senza aver consumato il matrimonio.

Solo la Tunisia ha abbandonato questa norma coranica, poiché impedisce all'uomo di risposare l'ex-moglie, se si è separato da lei adottando il procedimento islamico del triplo ripudio. Difatti, un tale ripudio, costituisce un impedimento permanente a risposarsi (art. 14 e 19).

2) Passaggio davanti al giudice e riconciliazione

Il Corano prevede una procedura di riconciliazione per evitare lo scioglimento del matrimonio:

> Se temete la separazione di una coppia, convocate un arbitro della famiglia di lui e uno della famiglia di lei. Se [i coniugi] vogliono riconciliarsi Dio ristabilirà l'intesa tra loro (4:35).

Questa procedura di riconciliazione è obbligatoria solo per il divorzio giudiziario[1]. Certi legislatori arabi, tuttavia, hanno prescritto il passaggio davanti al giudice per la certificazione del ripudio unilaterale o del divorzio con pagamento di riscatto. Approfittando di questa prescrizione, chiedono al giudice di decretare lo scioglimento del matrimonio solo dopo aver tentato di riconciliare i due sposi, e solo dopo avere imposto loro un periodo di riflessione.

In Algeria, l'articolo 49 recita:

> Il divorzio può essere stabilito solamente tramite un giudizio, che sia stato preceduto da parecchi tentativi di riconciliazione delle parti, da parte del giudice, durante un periodo che non superi i tre mesi dalla presentazione dell'istanza.
>
> Il giudice deve redigere un verbale firmato da lui, dal cancelliere e dalle parti, nel quale siano registrati le modalità e i risultati relativi ai tentativi di riconciliazione.
>
> I giudizi di divorzio sono trascritti obbligatoriamente allo stato civile, da parte del ministero pubblico.

Secondo la dottrina, se il giudice pronuncia il giudizio prima di tentare la riconciliazione, la sua sentenza è viziata e deve essere annullata[2].

Il codice siriano dà più dettagli. Chiede al giudice di posticipare di un mese l'accettazione di un divorzio con ripudio o di un divorzio con pagamento di riscatto. Se trascorso questo termine, il marito o i due coniugi insistono a divorziare, il giudice li convoca. Prova così a risolvere i loro conflitti ricorrendo ad intermediari, scelti fra i loro parenti o fra persone competenti a risolverli. In caso di insuccesso, il giu-

1 Per più dettagli, v. Aldeeb Abu-Sahlieh: La conciliation dans les pays arabes, p. 99-115.
2 Sa'd: Al-zawaj wal-talaq, p. 346.

dice autorizza la registrazione del ripudio, o del riscatto, che è valido dalla data della sua sentenza. L'azione è archiviata se nei tre mesi successivi nessuno dei due congiunti ritorna dal giudice (art. 88). Notiamo qui che la comparsa davanti al giudice non è obbligatoria. Ma se la coppia non si presenta subito, dovrà farlo in seguito, in caso di dissapori ulteriori. La comparsa davanti al giudice, in effetti, funge da prova[1].

Il progetto della Lega araba chiede al giudice di procedere a un tentativo di riconciliazione prima di prendere atto della dichiarazione di ripudio. La durata del tentativo è indeterminata. E considera come valido il ripudio certificato non da un giudice ma, da due *adul* (testimoni) o pubblicamente (art. 91).

3) Indennizzo

Maometto dice: "Il ripudio è quell'atto permesso maggiormente detestato da Dio". Certi autori classici ne deducono che il marito non dovrebbe abusare del suo diritto a ripudiare. Ma si può punire un uomo per aver fatto uso di un diritto che gli è riconosciuto dal Corano? Certi legislatori arabi pensano di sì. In Egitto, la moglie divorziata, che non era consenziente al divorzio e non ne è stata la responsabile, oltre all'assegno alimentare dovutole durante tutto il periodo d'attesa, ha anche diritto a un'indennità di consolazione (*mut'ah*, lett.: godimento), che tiene conto di: un assegno alimentare versato per almeno due anni; la situazione finanziaria del marito; le circostanze in cui è avvenuto il divorzio; la durata del matrimonio (art. 18bis della legge 100/1985). La legge precisa che: solo la moglie che abbia avuto delle relazioni coniugali in virtù di un matrimonio valido, ha diritto a questa indennità.

La Giordania accorda alla moglie ripudiata abusivamente, un'indennità sotto forma di pensione, che le verrà versata per uno o tre anni, secondo le disponibilità finanziarie del marito. Questa pensione può essere da lui pagata tramite acconti, se è povero, o completamente, se è ricco (art. 134). Pure la Siria accorda una pensione, che sarà versata per un massimo di tre anni (art. 117).

Il Marocco riconosce alla moglie divorziata un "dono di consolazione che sarà valutato prendendo in considerazione la durata del matrimonio, la situazione finanziaria dello sposo, i motivi del divorzio e il grado di abuso accertato nel ricorso al divorzio da parte dello sposo" (art. 84). La guida alla legge precisa:

> Il dono è prescritto per indennizzare la moglie dei danni che risultano dal divorzio, con riferimento alle parole di Dio: "Le divorziate hanno il diritto al mantenimento, in conformità alle buone consuetudini. Un dovere per i timorati" (2: 241).
>
> La valutazione di questo dono deve essere effettuata in funzione di parecchi elementi fra cui la durata del matrimonio, le cause del divorzio e la situazione finanziaria dello sposo, come previsto dalle parole di Dio: "Non ci sarà colpa se divorzierete dalle spose che non avete ancora toccato e alle quali non avete stabilito la dote. Fate loro comunque, il ricco secondo le sue possibilità e il povero secondo le sue possibilità, un dono di cui possano essere liete, secondo

[1] Hasan: Qanun al-ahwal al-shakhsiyyah, p. 107-108.

> la buona consuetudine. Questo è un dovere per chi vuol fare il bene" (2:236). Il tribunale deve, durante la valutazione del dono di consolazione, tenere conto di quale e quanto abuso è stato fatto subire alla sposa, da parte dello sposo. Se è stabilito che lo sposo ha ripudiato sua moglie senza una ragione valida, il tribunale dovrà tenerne conto durante la valutazione del dono di consolazione e dei danni causati alla sposa.

In Algeria: "Se il giudice costata che lo sposo ha usato abusivamente la sua facoltà di divorziare, accorda alla sposa dei risarcimenti per il pregiudizio che ha subito" (art. 52).

In Tunisia, l'articolo 31 accorda un risarcimento relativamente al pregiudizio materiale e morale, subito da uno o l'altro degli sposi, risultante dal divorzio. Per quanto riguarda la moglie, questo articolo precisa:

> Il pregiudizio materiale sarà riparato mensilmente col pagamento di una rendita, che verrà versata anche dopo la scadenza del periodo d'attesa, in funzione del livello di vita al quale era abituata la sposa durante la vita coniugale, tipo dall'alloggio compreso. Questa rendita è rivedibile verso l'alto o verso il basso, dipendentemente dalle fluttuazioni che possono verificarsi. Continuerà a essere versata fino al decesso della moglie divorziata, oppure fino a quando non intervengano dei cambiamenti nel suo stato sociale, oppure fino a quando non si risposi, oppure fino quando non ne abbia più bisogno. Il pagamento mensile di questa rendita diventa un debito che farà parte dei passivi della successione ereditaria, al momento del decesso del divorziato, e dovrà essere assunto perciò, amichevolmente, dagli eredi o, giudiziariamente, dovrà essere estinto tramite un solo versamento e, tutto questo, in considerazione dell'età della beneficiaria a quel momento. La beneficiaria può chiedere espressamente che la rendita le venga versata sotto forma di capitale, in un solo versamento.

Il progetto della lega araba prevede che il marito debba offrire alla moglie ripudiata un dono di consolazione, che sia proporzionale alle risorse finanziarie del marito e alla situazione sociale della moglie, a patto che il matrimonio sia stato consumato regolarmente (art. 93).

III. Disparità nell'attribuzione dei beni materiali

Il Corano indica in differenti versetti quali siano gli effetti concreti del matrimonio. Questi versetti servono da base alla legislazione dei paesi arabi[1]. Per dare una visione d'insieme significativa, esamineremo le norme egiziane e marocchine relative alla dote, all'assegno alimentare, ai beni dei coniugi, e alle conseguenze patrimoniali del divorzio e del decesso.

1) La dote

A) In diritto egiziano

Il diritto egiziano comprende solamente una disposizione in relazione alla dote. Si tratta di quella prevista all'articolo 19 del decreto-legge 25/1929, che stipula:

---

[1] V. i versetti 2:228-229, 233, 236-237, 240-241; 28:27; 31:14; 33:50; 46:15; 60:10-11; 4:7, 11, 19-21, 24-25, 32, 34; 65:1, 4, 6-7; 5:5.

In caso di contestazione tra gli sposi, relativamente all'importo della dote, le prove devono essere fornite dalla moglie. In mancanza di prove fornite da lei, tutto quanto dichiarerà il marito sotto giuramento farà stato. Tuttavia, se il marito, in relazione alla dote, parla di una somma che, secondo l'usanza, non è proporzionale allo status di sua moglie, la somma della dote sarà stabilita dal giudice in base all'ammontare della dote consuetudinaria che viene versata alle donne della sua condizione. Queste regole sono anche applicabili in caso di contestazione tra uno dei coniugi e gli eredi dell'altro o tra gli eredi dei due sposi.

Questa disposizione è completata dal Codice privato di Qadri Pacha, che dedica una quarantina di articoli alla tema della dote[1]. Ne diamo qui gli elementi essenziali:

- Il matrimonio in cui il marito stipula che non ci sarà dote, è reputato valido e la condizione come inesistente (art. 12 par. 2 Qadri).
- Il matrimonio concluso senza aver fissato il valore della dote è valido, ma l'atto dà comunque diritto alla moglie di percepire la dote consuetudinaria, detta dote di equivalenza (art. 11 e 76 par. 1 Qadri). Ne è parimenti del matrimonio per compenso, in cui un uomo dà in sposa senza dote sua figlia o sua sorella a un uomo, sposando in compenso la sua figlia o la sua sorella (art. 15 Qadri). La dote consuetudinaria è calcolata in proporzione alla dote pagata a una moglie simile, proveniente dalla tribù del suo padre. Si terrà conto dell'età della moglie, della sua bellezza, della sua fortuna, della sua intelligenza, della sua pietà, della sua virtù, della sua verginità o non verginità, della sua istruzione e della condizione del marito (art. 77 Qadri). La somma della dote può essere aumentata dopo aver stipulato il contratto, e ciò da parte del marito della sposa, di suo padre o di un suo avo paterno (art. 78 Qadri). La moglie maggiorenne e sana di mente, può rimettere volontariamente la dote in favore di suo marito, per la totalità o per una parte della dote stipulata. Il padre non può rimettere una parte della dote pattuita in favore di sua figlia minorenne, né di sua figlia maggiorenne, senza avere ottenuto innanzitutto un consenso formale da parte di lei (art. 80 Qadri).
- La dote non ha un massimo. Il minimo della dote è fissato a 10 dirham o talenti d'argento, pesanti 7 miskal, da versare in moneta o non in moneta (art. 70 Qadri). Il marito è obbligato a pagare la dote, indipendentemente dalla consistenza della somma (art. 75 par. 2 Qadri). Possono essere considerati come dote: dei palazzi, degli effetti mobiliari, dei gioielli, del bestiame, dei beni fungibili, e anche l'usufrutto di beni mobili o di palazzi (art. 71 Qadri).
- La dote può essere pagata integralmente alla celebrazione del matrimonio, oppure dopo un periodo più o meno lungo, oppure pagata in due tempi, uno al momento dell'atto, e l'altro ad una certa scadenza, secondo gli usi di ogni località (art. 73 Qadri).

[1] V. gli articoli 11, 12, 15, 17, 18, 41, 45, 46, 51, 52, 56, 60, 70-112, 133, 138, 141, 142, 162, 207, 208, 213.

- Una volta che il matrimonio è concluso, il marito è debitore verso la moglie della dote consuetudinaria, se manca una dote contrattuale, come pure del suo mantenimento. In contropartita, la moglie ha l'obbligo di assecondare ogni desiderio di suo marito quando è legittimo, e di non lasciare senza motivo plausibile il domicilio coniugale, senza l'autorizzazione di lui, e di non sottrarsi ai doveri coniugali, senza addurre una valida scusa (art. 17 par. 2 Qadri).
- Se la moglie non riceve la parte pagabile della sua dote dopo averla richiesta, può negarsi a suo marito e lasciare il domicilio coniugale senza il permesso di lui, senza per questo essere considerata disubbidiente e perdere i suoi diritti al mantenimento (art. 161, 213 e 214 Qadri). La moglie che si è data a suo marito, non potrà più dire di non avere ricevuto alcunché dell'anticipo pagabile della dote, a meno che non si possa dimostrare, in base agli usi della località, che il marito non versa alcun anticipo della dote se non ha prima consumato il matrimonio (art. 104 par. 1 e 2 Qadri).
- Quello che sposa una moglie promettendo una dote superiore alla dote consuetudinaria, in considerazione della sua verginità, è tenuto a pagare solamente la somma relativa alla dote consuetudinaria, se ha costatato che la moglie non era vergine (art. 92 Qadri).
- La dote appartiene solamente alla moglie: ha il diritto di disporne, in ogni momento, senza avere bisogno dell'autorizzazione di suo marito, né del consenso di suo padre, di suo nonno o del suo tutore testamentario, qualora sia maggiorenne. Potrà alienarla, impegnarla, noleggiarla a titolo di prestito, e donarla a titolo gratuito a suo marito, ai genitori di lui e ai suoi (art. 97 Qadri).
- Se i beni che compongono la dote, i quali erano stati determinati, sono svaniti fra le mani del marito, o sono stati consumati da lui prima di essere consegnati alla moglie, o sono stati negati alla moglie dopo averli messi nelle sue mani, allora la donna ha il diritto di farsi riconsegnare dal marito dei beni della stessa natura se ne esistono, oppure ha il diritto di richiedere il controvalore di quanto le è stato sottratto (art. 103 par. 1 Qadri).

B) In diritto marocchino

Come in diritto egiziano, la dote è una delle condizioni da assolvere per sposarsi. Se non è stabilita nell'atto di matrimonio, al momento della sua conclusione, lo stabilirla è delegato ai coniugi. Nel caso in cui questi, dopo consumazione del matrimonio, non si sono messi d'accordo sulla sua portata, il tribunale procede a determinarla, tenendo conto della loro classe sociale (art. 27). La legge non fissa né un massimo né un minimo in merito alla dote, ma l'articolo 28 dice: "È raccomandato legalmente di moderare la somma della dote". L'articolo 26 indica che "il fondamento legale della dote non si giustifica per il suo valore materiale ma piuttosto per il suo valore morale e simbolico".

I coniugi possono procedere al pagamento della dote in anticipo o a termine, relativamente alla totalità o ad una parte della stessa (art. 30). La dote è proprietà della moglie: può disporne liberamente e lo sposo non ha il diritto di esigere da lei, in compenso, un aiuto qualsiasi in termini di beni per l'arredamento o altro (art. 29).

La moglie può esigere il pagamento della parte dovuta prima della consumazione del matrimonio (art. 31).

2) L'assegno alimentare in favore della moglie

A) In diritto egiziano

In Egitto, l'obbligo alimentare del marito in favore di sua moglie è regolato dalla legge 25/1920 emendata dalla legge 100/1985.

L'articolo 1 par. 1 di questa legge prevede che l'assegno alimentare in favore della moglie sia di competenza del marito, fin dalla conclusione di un matrimonio valido, allorquando la moglie si dia effettivamente o legalmente allo sposo. Questo obbligo incombe sul marito, indipendentemente da quanto ricca sia la moglie o dalla religione che lei segue. Il par. 2 precisa che l'ammalarsi della moglie non svincola il marito dal portare a termine questo obbligo.

L'assegno alimentare comprende gli alimenti, l'abbigliamento, l'alloggio, le spese di terapia e ogni altro onere imposto dalla legge islamica (art. 1 par. 3).

La moglie perde il suo diritto alla pensione nei seguenti casi (art. 1 par. 4 e 5):

- Diventa apostata.
- Rifiuta di mettersi a disposizione del marito senza una ragione legale, oppure è incapace di farlo per una ragione che non esisteva prima del matrimonio.
- Lascia il domicilio coniugale senza l'autorizzazione del marito, a meno che non sia per una ragione prevista dal diritto musulmano, dall'usanza o per necessità. La moglie non perde il suo diritto alla pensione se lascia il domicilio per un lavoro lecito, a meno che se il suo lavoro non costituisca un suo abuso di diritto, o non sia contrario all'interesse della famiglia, o non sia qualcosa che il marito voglia lei cessi di svolgere[1].

La pensione della moglie, è considerata come un debito imprescrittibile per il marito, semmai lui cercasse di non sdebitarsi, mentre l'azione relativo all'assegno alimentare è valida solamente per l'anno che precede l'azione intentata davanti a un tribunale. Il pagamento della pensione ha la precedenza su qualsiasi altro debito del marito e su qualsiasi altro debito alimentare (art. 1 par. 5-8).

Se il marito rifiuta di assolvere il suo obbligo alimentare e possiede dei beni apparenti, il tribunale lo condanna ad assicurare il mantenimento impegnando questi beni. Quando il marito non ha beni apparenti, il tribunale può trovarsi davanti ad uno dei due seguenti casi:

- Se il marito mantiene il silenzio sul suo stato di fortuna, senza dire se ha o non ha beni, e persiste nel non assolvere il suo obbligo, in questo caso il giudice pronuncerà seduta stante il divorzio.

[1] L'articolo 169 del Code du statut personnel di Qadri Pacha, dice: "La donna che pratica una professione, e che esce al mattino dal domicilio coniugale e vi ritorna alla sera, non ha diritto alla pensione, se il marito le ha proibito di farlo". L'Alta corte costituzionale ha decretato l'articolo 1 par. 5 della legge no 25 del 1920, come sostituito dalla legge 100 del 1985, permettendo così alla donna di fare un lavoro lecito, come conforme all'articolo 2 della costituzione (3 maggio 1997, no 18/14, Raccolta, vol. 8, p. 611 e ss).

- Se il marito sostiene di essere povero, ma senza provarlo, il giudice pronuncia il divorzio seduta stante. Se prova la sua indigenza, il giudice gli accorda un periodo adatto, che non superi il mese, per porvi rimedio, e pronuncia il divorzio se il marito continua a non occuparsi del mantenimento (art. 4).

Se il marito si è trasferito in un luogo non lontano, verranno impegnati i suoi beni presenti e apparenti per pagare la pensione, se ha di questi beni. Se non ne ha, il giudice l'avverte, tramite le vie consuetudinarie, di far fronte ai suoi impegni, e gli impone un termine dopo il quale, se non paga, il divorzio sarà pronunciato. Se il marito si è trasferito in un luogo lontano o è scomparso, e si certifica che non ha beni presenti e apparenti, il divorzio sarà pronunciato immediatamente. Queste norme si applicano anche a riguardo del detenuto che non provvede al mantenimento della moglie (art. 5).

Il marito può riprendere sua moglie prima dello scadere della durata del periodo di continenza, se prova d'avere i mezzi economici utili ad assicurare il mantenimento per il presente e *a fortiori* per l'avvenire (art. 6).

Queste disposizioni sono completate dal Codice privato di Qadri Pacha, che dedica gli articoli 160-205 agli obblighi del marito verso le sue mogli, relativamente al loro mantenimento. Ci limitiamo agli elementi essenziali:

- Il marito ricco è tenuto a provvedere al mantenimento di una o più domestiche, preposte a servire la moglie e i figli (art. 165 Qadri).
- Le spese per il mantenimento, le quali la moglie si è fatta accordare un prestito in nome di suo marito, tramite decisione giudiziale, restano di competenza del marito. Per rimborsare quel prestito, lei potrà attingere dall'eredità del marito se lui muore prima di lei. Se il prestito è stato accordato tramite decisione del magistrato, il prestatore ha la facoltà di esigere il pagamento sia dalla moglie che dal marito. In mancanza di decisione giudiziale, il prestatore procederà ad un'azione contro la moglie, ed essa si rivolgerà poi al marito per la restituzione del denaro (sempre che lei abbia il diritto di farlo) (art. 202 Qadri).
- La moglie debitrice di suo marito non potrà sdebitarsi rinunciando al credito per il suo stesso mantenimento, a meno che il marito non lo consenta. Il marito potrà, al contrario e senza dover chiedere il consenso di lei (art. 205 Qadri), sdebitarsi per il mantenimento di lei, rinunciando a riscuotere i crediti che la moglie aveva verso di lui.

Segnaliamo qui che il diritto musulmano prescrive che, dopo lo scioglimento di un matrimonio consumato o probabilmente consumato, sciolto sia tramite divorzio che per decesso del marito, la moglie deve osservare un periodo di ritiro durante il quale non può lasciare il domicilio coniugale, non può intraprendere azioni per risposarsi, e deve segnalare se è incinta o no. Il periodo di ritiro può variare a seconda che la moglie sia incinta o in menopausa. Durante il periodo di ritiro, la moglie continua a beneficiare del suo diritto all'assegno alimentare.

B) In diritto marocchino

Il codice di famiglia comincia con l'affermare che ogni persona deve provvedere ai suoi bisogni in base alle sue risorse, salvo eccezione prevista dalla legge (art. 187

par. 1). Poi, impone al marito di pagare la pensione a sua moglie, fin dalla consumazione del matrimonio, o fin da quando è stato invitato dalla sposa a farlo dopo la conclusione del contratto (art. 194). L'articolo 189 precisa che "l'assegno alimentare comprende l'alimentazione, l'abbigliamento, le cure mediche, tutto ciò che è considerato abitualmente come indispensabile e l'istruzione dei figli". Il par. 2 aggiunge che la valutazione dell'importo della pensione "si effettua con moderazione e tenendo conto dei redditi della persona che deve versare l'assegno alimentare, della situazione della persona che ne ha diritto, del corso dei prezzi, e degli usi e costumi del contesto sociale in cui l'assegno alimentare è dovuto".

L'articolo 193 accorda alla moglie la precedenza a riscuotere la sua pensione, rispetto al provvedere ai bisogni di tutti coloro che dipendono dal marito, qualora lui si trovi in difficoltà economica. Vengono poi i figli, d'entrambi i sessi, in tenera età, seguiti dalle figlie, dai figli, dalla madre e infine dal padre.

Se il marito manca al suo obbligo di pagare la pensione alla moglie, lei può chiedere il divorzio giudiziale. Prima di concedere il divorzio, il tribunale comincia a racimolare detta pensione, attingendo dai beni di cui dispone il marito. Se l'indigenza di lui è accertata, il tribunale gli accorda, in funzione delle circostanze, un margine di tempo che non superi i trenta giorni per tentare di assicurare il mantenimento della sposa. In mancanza di mantenimento, salvo mancanza a causa di circostanza imperiosa o eccezionale, il divorzio è pronunciato. Se il marito non dimostra la sua incapacità ad assumere il suo obbligo o rifiuta di farlo, il tribunale pronuncia immediatamente il divorzio (art. 102). Questo si applica anche a riguardo dello sposo assente che si sa dove si trovi. Se si ignora dove si trovi lo sposo, il tribunale, con l'aiuto del ministero pubblico, verifica la validità dell'azione intentata dalla sposa, e delibera sull'affare alla luce dei risultati forniti dall'inchiesta e alla luce dei documenti forniti in merito alla faccenda (art. 103).

Il marito è tenuto ad assicurare l'assegno alimentare alla sua ex-moglie, durante tutto il ritiro legale di lei (art. 84).

3) L'assegno alimentare in favore dei figli e dei parenti

A) In diritto egiziano

In Egitto, l'obbligo alimentare del marito in favore dei figli è regolato dall'articolo 18 bis II del decreto-legge 25/1929 emendato dalla legge 100/1985.

Secondo questo articolo, il padre è tenuto ad assicurare l'assegno alimentare alle sue figlie fino al loro matrimonio o finché siano capaci di badare a se stesse. Ai figli, il padre assicura l'assegno alimentare fino all'età di 15 anni purché siano poi capaci di guadagnare abbastanza da sopravvivere. La pensione continua dopo questa età se i figli sono ammalati o vogliono e possono studiare. Questa disposizione è completata dal Codice privato di Qadri che dedica

- gli articoli 395-407 all'obbligo del padre verso i suoi figli relativamente al mantenimento,
- gli articoli 408-414 alla pensione dovuta ai genitori da parte dei loro figli, e
- gli articoli 415-419 alla pensione dovuta ai genitori uterini.

Non entriamo nei dettagli. Ciò che è importante da dire qui è che la moglie non è tenuta a contribuire alle spese della casa, alle spese per lei stessa e a quelle per i suoi figli. Inoltre, differentemente dalla sposa, che è sempre a carico del marito indipendentemente dalle risorse della sposa, il figlio non è a carico di suo padre che se non può provvedere ai suoi bisogni.

Segnaliamo qui che la moglie divorziata o vedova, finisce per venir presa a carico da suo padre o dai suoi fratelli, a meno che non lavori e sia indipendente. Ora: nella società egiziana la moglie non è tenuta a lavorare.

B) In diritto marocchino

Secondo l'articolo 198, il padre è obbligato a provvedere ai bisogni dei suoi figli fino alla maggior età o, fino a venticinque anni compiuti per quanto riguarda i figli che proseguono i loro studi. La figlia è avvantaggiata poiché il padre è tenuto a provvedere ai suoi bisogni, a meno che lei non disponga di risorse proprie o, fino a quando il suo mantenimento non inizi ad essere pertinenza del marito. Il padre deve continuare ad assicurare il mantenimento dei suoi figli handicappati e incapaci di procurarsi delle entrate. La madre non è tenuta ad assumere questo compito, a meno che il padre non sia, totalmente o parzialmente, incapace di provvedere al mantenimento dei suoi figli e, a meno che lei non sia benestante (art. 199). Se il padre affida il figlio ad una nutrice, egli si assume di remunerarla (art. 201).

4) I beni dei coniugi

A) In diritto egiziano

Non esiste disposizione legale egiziana che parli dei beni degli sposi, salvo l'articolo 1 della legge 25/1920 che dice che il dovere di mantenere sua moglie incombe sul marito. Bisogna dunque ritornare al codice privato di Qadri.

Abbiamo già segnalato le disposizioni di questo codice, che affermano che la dote appartiene alla moglie, la quale è libera di disporne come le pare. Altre disposizioni concordano nell'affermare che i beni della moglie sono separati da quelli del marito. Ne diamo qui gli elementi essenziali:

- L'articolo 112 di Qadri afferma che "i beni non sono oggetti legati al matrimonio. La moglie non può essere obbligata ad adoperare una parte dei suoi beni né della sua dote per l'acquisto del corredo. Nemmeno il padre è tenuto ad acquistare, col suo denaro, il corredo per la figlia".
- Il corredo che il padre acquisterà per sua figlia minorenne, diventerà di proprietà esclusiva della ragazza, in virtù d'acquisizione paterna. Il padre non può farselo restituire. In caso di decesso del padre, prima di aver pagato il prezzo degli oggetti che fanno parte del corredo, il venditore potrà farsi pagare tramite l'eredità, senza che i coeredi della minorenne abbiano il diritto di rifarsi su di lei (art. 114 Qadri). In quanto al corredo che il padre acquisterà a sua figlia maggiorenne, questa ne diventerà proprietaria solo una volta che lei ne abbia preso possesso. Il padre non può più spossessarla (art. 113 Qadri).
- Il corredo è proprietà esclusiva della moglie. Il marito non può pretendere alcuno dei mobili che ne fanno parte. Non può obbligarla neanche a mettere i mobili che appartengono a lei a disposizione di lui e/o dei suoi ospiti. Non può

servirsene che con l'autorizzazione di lei e il suo consenso volontario. Se il marito si impossessa di un oggetto del corredo durante il matrimonio o dopo il suo scioglimento, la moglie ha il diritto di perseguirlo, per farsi restituire o rimborsare il controvalore in caso di perdita o di consumazione del maltolto (art. 116 Qadri).

- In caso di contestazione tra gli sposi, durante il matrimonio o dopo il suo scioglimento, sui mobili o sugli effetti che guarniscono la casa abitata, gli oggetti che servono in modo particolare alle donne, salvo dimostrazione del contrario da parte del marito, sono attribuiti alla moglie. Gli oggetti che sono abitualmente utilizzati dall'uomo, in mancanza di prova contraria da parte della moglie, o che possono servire ad entrambi, saranno accordati al marito (art. 118 Qadri).
- Il diritto musulmano riconosce al marito il potere maritale. Ma l'articolo 206 par. 1 di Qadri afferma che questo potere si limita all'aspetto disciplinare e non tocca i beni della moglie. Questo articolo aggiunge:

  La moglie può disporre della totalità dei beni che appartengono a lei senza il consenso o l'autorizzazione del marito, e senza che questo possa far valere il suo potere maritale.

  Può ricevere le pigioni e le rendite delle sue proprietà, e affidare a qualcuno che non sia suo marito l'amministrazione dei suoi beni.

  Gli atti civili da lei contratti non hanno bisogno, in nessun caso, per essere validi, dell'autorizzazione o ratifica di suo marito, né di quella di suo padre, né del suo avo paterno, né del suo tutore testamentario, se è maggiorenne e gode di capacità civile.

  Indipendentemente dalla fortuna della moglie, essa non è tenuta a contribuire agli impegni finanziari del matrimonio.

Il Codice di Qadri non contiene alcun articolo che parli dei beni del marito, i quali sono separati da quelli della moglie. Ma l'articolo 212 dice che la moglie deve "badare accuratamente alla conservazione dei beni di lui e della sua casa; non deve dar via alcunché senza il permesso del marito, ad eccezione di ciò che l'uso permette di dare".

Tradotto in termini giuridici occidentali, queste norme significano che il marito e la moglie vivono sotto il regime della separazione dei beni. I due coniugi possono sottomettere i loro rapporti patrimoniali a norme convenzionali differenti da quelle previste dal diritto musulmano? Né la legge, né la dottrina risponde a questa domanda. Ma niente, in teoria, dovrebbe impedire una scelta in merito. Difatti, il diritto musulmano permette ai coniugi di gestire le condizioni matrimoniali, purché queste condizioni non siano contrarie alle norme imperative. L'articolo 12 Qadri stipula:

> Non è valido il matrimonio sottomesso a una condizione o a una circostanza, la cui realizzazione è incerta.

Ma il matrimonio contratto includente una condizione illegale, è reputato valido, e la condizione come inesistente; tale è il matrimonio in cui il marito stipula che non ci sarà dote.

L'ordinanza dei *mazun* (notai) del 1955, modificata nel 2000, prescrive ai *mazun*, all'articolo 23, di chiarificare ai coniugi le questioni che andrebbero regolate nel contratto di matrimonio. Bisognerebbe accordarsi sui seguenti punti, per esempio:

- Proprietà dei beni mobiliari che si trovano presso il domicilio coniugale.
- Godimento del domicilio coniugale in caso di divorzio o di decesso.
- Interdizione al marito di concludere un altro matrimonio senza il consenso scritto della moglie.
- Costituzione di un capitale o di uno stipendio periodico da versare alla moglie, a debito del marito, nel caso in cui lui la ripudiasse senza il consenso di lei.
- Delegazione da parte del marito, in favore di sua moglie, del diritto a ripudiare, affinché lei possa ripudiarsi da sé.
- Qualsiasi altro elemento che non autorizza ciò che è vietato e a non vieta ciò che è autorizzato secondo il diritto musulmano.

Non esiste, che ci sia noto, uno studio che dimostri cosa sia praticato in Egitto. Secondo un avvocato egiziano che abbiamo potuto consultare, i salari, essendo poco elevati in Egitto, del marito e della moglie sono entrambi messi a disposizione della casa.

B) In diritto marocchino

Abbiamo visto che la dote è di proprietà della moglie. Ne è parimenti di tutto ciò che porta la sposa, sotto forma di corredo e d'arredamento, o di oggetti preziosi, al domicilio coniugale. In caso di contestazione a proposito di chi sia il proprietario del resto degli oggetti, questo è stabilito dalle regole generali relative alle prove che vengono presentate a beneficio di uno o dell'altro coniuge. In assenza di prove, sarà dato credito a quanto dice lo sposo, sotto giuramento, se si tratta di oggetti abitualmente utilizzati dagli uomini, e a quanto dice la sposa, sotto giuramento, per gli oggetti abitualmente utilizzati dalle donne. Gli oggetti che sono indistintamente utilizzati da uomini e da donne saranno, in base a quanto testimoniato da entrambi sotto giuramento, attribuiti all'uno o all'altra come fossero di loro possesso, oppure condivisi tra essi, a meno che uno di essi non rifiuti di giurare, mentre l'altro accetta di farlo. In questo caso si delibera in favore di chi ha fornito una testimonianza sotto giuramento (art. 34).

Il diritto musulmano prevede il regime della separazione dei beni. Tuttavia, il diritto malikita vieta alla moglie sposata di disporre di più di un terzo dei suoi beni, senza l'autorizzazione del marito, contrariamente a ciò che prevede la scuola hanafita. Questa limitazione è confermata dall'articolo 6 del vecchio codice di commercio, che esigeva l'autorizzazione maritale perché la moglie potesse disporre dei suoi beni, nell'ambito di un'attività commerciale. Ma il legislatore marocchino si è scostato da questo punto di vista e, nel nuovo codice di commercio del 1996, all'articolo 17 è stipulato che: la moglie sposata può esercitare un'attività commerciale senza l'autorizzazione del marito. Ogni clausola contraria a ciò è considerata nulla. La

libertà della moglie di disporre dei suoi beni, è confermata dall'articolo 35 cifra 4 della *Mudawana*, il vecchio codice, che dice: "I diritti e doveri reciproci tra sposi sono [...] l'intera libertà di amministrare e di disporre lei dei suoi beni, senza nessun controllo da parte del marito, siccome quest'ultimo non ha alcun diritto sui beni della sua sposa"[1].

I due sposi possono aderire ad un altro regime, diverso da quello della separazione dei beni, e possono ripartirsi in altro modo le responsabilità della casa?

Maurice Hamou e Najat El-Khayat insistono che in diritto musulmano marocchino, non c'è libertà nelle convenzioni matrimoniali. Se gli sposi marocchini musulmani hanno firmato un contratto di matrimonio che parla di un altro regime, diverso da quello della separazione dei beni, essi rimangono comunque sottomessi, per quanto riguarda i loro rapporti matrimoniali all'interno del Marocco, alla *lex fori*, vale a dire al Codice di statuto personale, la Mudawana, che è stato stabilito in base al diritto musulmano classico. Perciò, ogni coppia di marocchini musulmani, o di cui uno degli sposi è marocchino musulmano, è totalmente sottomessa al principio della separazione dei beni, senza possibilità di compromessi, e ai diritti e doveri reciproci fissati dalla Mudawana[2].

Questo non sembra tuttavia essere in conformità con la legge. Difatti, anche se il regime in Marocco è quello della separazione dei beni, l'articolo 39 della Mudawana permette di includere nel contratto di matrimonio una qualche condizione che non sia contraria all'essenza o agli scopi del matrimonio. Così, dice la Mudawana, se la moglie stipula la sua possibilità di occuparsi degli affari pubblici del paese, una tale condizione non è contraria agli scopi del matrimonio. Dovrebbe essere lo stesso qualora i due coniugi decidessero, per esempio, che i loro beni sono messi in comune o che il marito si può occupare dei beni di sua moglie[3].

Questo è stato confermato dal codice di famiglia marocchino, di cui l'articolo 49 dice "ciascuno dei due sposi dispone di un patrimonio distinto dal patrimonio dell'altro, ma possono, tramite un documento separato dall'atto di matrimonio, mettersi d'accordo sul modo di far fruttare i beni acquistati durante il matrimonio, e sul modo di ripartirli. In mancanza d'accordo, si fa ricorso alle regole generali, relative alle prove da fornire per l'attribuzione dei beni all'uno o all'altro coniuge, che prendono in considerazione il lavoro che ciascun coniuge ha svolto, gli sforzi che ha compiuto per incrementare i beni di famiglia, e le relative responsabilità che ha assunto.

Segnaliamo qui che se la moglie non lavora, e rimane a casa per occuparsi dei suoi figli, non ha diritto ad una rimunerazione per la loro cura durante la relazione coniugale (art. 167 par. 2).

---

1 V. Al-Shafi'i: Ahkam al-usrah, commento all'articolo 35.
2 Hamou e El-Khayat, vol. II, p. 1776-1778.
3 V. Al-Fakhuri: Ahkam al-zawaj, p. 304-307.

5) Conseguenze patrimoniali allo scioglimento del matrimonio

A) La dote

a) In diritto egiziano

Le leggi egiziane sono molto lacunose in merito alle conseguenze patrimoniali del divorzio. Anche queste leggi sono completate dalle disposizioni del codice privato di Qadri. Ne diamo qui gli elementi essenziali:

- Nel caso in cui il marito non abbia fissato una dote contrattuale, la moglie non avrà diritto alla dote consuetudinaria se non quando abbia avuto luogo l'annullamento del matrimonio, in seguito ad una coabitazione permessa o dopo la scomparsa della verginità (art. 18 par. 3 Qadri).
- La moglie ripudiata prima di ogni coabitazione reale o presunta, avrà diritto solamente alla metà della dote contrattuale. Se la dote è stata già pagata, la moglie deve restituirne la metà (art. 84 Qadri). Se la moglie ha contribuito allo scioglimento del matrimonio, in quanto ha commesso degli errori, prima che il matrimonio fosse consumato, non ha diritto a nessuna parte della dote e deve restituire tutto ciò che ha ricevuto. È il caso della moglie che diventa apostata, abbandonando l'islam (art. 86 Qadri). La moglie perde anche il suo diritto alla dote, se questa è consuetudinaria o stabilita dopo il matrimonio, quando il ripudio precede ogni coabitazione reale o presunta (art. 86 Qadri).
- Se la moglie aveva già fatto dono della totalità o di una parte della sua dote, e in seguito il matrimonio viene sciolto tramite ripudio, prima della sua consumazione, il marito avrà diritto di riprendersi la metà della dote pagata, se era costituita da valori monetari o da cose fungibili (art. 98 par. 1 Qadri).
- L'articolo 20 della legge 1/2000, permette alla moglie di ottenere velocemente un divorzio, senza dover giustificare la sua richiesta. Le basta dichiarare che non vuole più essere sposata al suo sposo, che il prosieguo della vita coniugale le è diventato intollerabile, e che teme di infrangere i principi stabiliti da Dio in caso proseguisse la via comune. Il giudice mette allora in opera una procedura di riconciliazione: due mediatori, chiamati da entrambi le parti, facenti parte delle famiglie rispettive, dovranno provare, per 3 mesi consecutivi, a riconciliare gli sposi. Se la moglie mantiene la sua posizione, il giudice è obbligato ad accordarle il divorzio. La sua decisione è definitiva e senza appello. In contropartita, la moglie dovrà rinunciare ai privilegi finanziari ai quali avrebbe avuto diritto, diversamente. Perde così il suo diritto a ricevere un assegno alimentare (*nafaqah*) della durata di un anno, e a ricevere un compenso finanziario (*mut'ah*), e dovrà restituire la somma della dote già ricevuta e rinunciare a riceverne il resto. Tuttavia, la moglie non perde il diritto all'affidamento dei suoi figli e all'assegno alimentare, da parte del suo ex-sposo, utile al mantenimento dei loro figli[1].

[1] Questo articolo è stato giudicato conforme alla costituzione, il cui articolo 2 prevede che i principi del diritto musulmano sia la fonte principale della legge (HCC, 15 dicembre 2002, no 210/23, JO no 52, suppl. 26 dicembre 2002).

- In caso di decesso della moglie prima che abbia percepito la totalità della sua dote, i suoi eredi saranno autorizzati a chiedere a suo marito o ai suoi eredi, ciò che resta ancora della dote, dopo deduzione della parte che appartiene al marito relativamente all'eredità della moglie se lei muore prima di lui (art. 99 par. 2 Qadri).

b) In diritto marocchino

In caso di divorzio, il marito deve pagare alla moglie il residuo della dote (art. 84). La dote non viene versata, oppure ciò che è stato versato può essere richiesto dal marito, in caso di divorzio basato su giudizio redibitorio pronunciato dal giudice, prima della consumazione del matrimonio (art. 109). Ma se il marito era a conoscenza del vizio della moglie, prima del matrimonio e, il divorzio ha avuto luogo prima della consumazione, il marito deve alla moglie la metà della dote (art. 110).

Il diritto marocchino permette anche il divorzio per riscatto, contro versamento, da parte della moglie in favore del marito, di un compenso, fissato di comune accordo (art. 114-116). La somma non deve essere abusiva o esagerata (art. 118), e non deve "avere a che fare con i diritti dei figli o con il loro assegno alimentare" (art. 119 par. 1). Se i due sposi sono d'accordo sul principio del divorzio per riscatto, e la somma non ha potuto essere fissata, si rivolgono al tribunale perché venga fissata (art. 120 par. 1). La moglie può richiedere la restituzione del compenso convenuto, se questo divorzio è il risultato di una costrizione per lei o, di un pregiudizio che è stato causato a lei dal suo sposo (art. 117).

B) Assegno alimentare e indennità in favore della moglie

a) In diritto egiziano

Il Corano prescrive che dopo lo scioglimento di un matrimonio consumato o presumibilmente consumato, sciolto tramite ripudio, o divorzio o divorzio per riscatto, o annullamento, o per via del decesso del marito, la moglie dovrà osservare un termine di ritiro (chiamato anche termine di continenza) durante il quale non potrà lasciare il domicilio coniugale, non potrà intraprendere misure per risposarsi, e dovrà segnalare se è incinta o no. Il termine di ritiro può variare a seconda della condizione della moglie: incinta o in menopausa. Durante il termine di ritiro, la moglie divorziata, e non vedova, continuerà a beneficiare del suo diritto all'assegno alimentare. Tuttavia, se il matrimonio è stato sciolto per via di ripudio, di divorzio o di divorzio per riscatto, a causa di un errore della moglie o in base ad una sua richiesta, la moglie perde il suo diritto all'assegno alimentare. Il decreto-legge 25/1929 contiene un solo paragrafo concernente questa questione. L'articolo 17 par. 1 dice:

> Non è accettabile far richiesta di un assegno alimentare per il ritiro legale, per un periodo superiore all'anno, a decorrere dalla data del divorzio[1].

In più dell'assegno alimentare, l'articolo 18 bis aggiunto dalla legge 100/1985 al decreto-legge 25/1929, accorda, in caso di matrimonio valido consumato, alla moglie ripudiata o divorziata, non per suo errore e senza il suo accordo, il diritto di

[1] Per più dettagli, v. Qadri Pacha: Code du statut personnel, articoli 27-29, 109, 128, 132-135, 310-331.

ottenere una somma di denaro, a titolo di indennità. Questa somma non deve essere inferiore alla somma attribuita a lei, a titolo di mantenimento, stabilita su un periodo di due anni. Il giudice prende in considerazione la situazione finanziaria del marito, le circostanze del divorzio e la durata della vita coniugale. Il pagamento di questa somma può compiersi tramite parecchi versamenti.

Segnaliamo qui che la moglie è tenuta ad osservare il ritiro legale dopo il decesso del suo sposo, ma secondo la scuola hanafita non ha il diritto all'assegno alimentare. Un'opinione minoritaria contraria è enunciata da Abu-Bakr Al-Razi secondo cui la vedova ha il diritto all'assegno alimentare durante la sua pensione, e la pensione è considerata come un debito da onorare prima della divisione ereditaria[1].

La legge 1/2000 ha adottato una serie di misure per assicurare il pagamento dell'assegno alimentare alla moglie. Così:

- Il giudice può concedere un assegno alimentare provvisorio o modificarne la somma (art. 10).
- In caso di debiti molteplici: precedenza al versamento della pensione della sposa o ex-sposa, poi a quella dei figli, poi a quella dei genitori, poi a quella dei vicini (art. 77).
- Il giudice può fare appello alla procura per procedere a un'inchiesta per valutare la somma reale dei guadagni del marito. Sotto riserva del rispetto del segreto bancario, tutte le autorità devono cooperare. La procura deve procedere entro i 30 giorni dalla richiesta, e non deve utilizzare per altri fini le notizie così raccolte (art. 23).
- Creazione di un fondo speciale presso la Banca sociale Nasser. Basterà, alla moglie divorziata, rivolgersi alla banca con una copia del giudizio di condanna dello sposo, e questo fondo le verserà la somma della pensione prima di reclamarla, a sua volta, dallo sposo. Questa misura era già prevista dalla legge 72 del 1976, abrogata dalla legge 1/2000, ma non era mai stata applicata. I nuovi articoli 73-76 mettono in opera un sistema di pignoramento su stipendio per iniziativa della Banca Nasser, contro il marito debitore che non adempie i suoi obblighi. Ogni amministrazione o impresa privata o pubblica, deve trattenere una parte del reddito del debitore e deve riversarla nelle casse della banca. Questo sistema mira a coprire solamente gli assegni alimentari e non copre il versamento della pigione, dell'alloggio occupato dall'ex-sposa, e dell'alloggio dei figli di cui lei ha l'affidamento (art. 71). La messa in opera di questa procedura è stata fissata dal decreto del Ministero della giustizia 2722 del 2004.

b) In diritto marocchino

Come in diritto egiziano, la moglie, divorziata dopo un matrimonio consumato, o il cui marito è deceduto dopo che il matrimonio è stato consumato o no, deve osservare un ritiro legale (art. 129). Il ritiro ha luogo presso il domicilio coniugale o un altro domicilio, che le è riservato (art. 131). Il periodo massimo di ritiro è di 12 mesi (art. 135).

---

[1] Al-Jundi: 'Iddat, p. 198.

La moglie divorziata ha il diritto alla pensione del ritiro legale e a un dono di consolazione "valutato prendendo in considerazione la durata del matrimonio, la situazione finanziaria dello sposo, i motivi del divorzio e il grado di abuso accertato nel ricorrere al divorzio da parte dello sposo" (art. 84).

C) Assegno alimentare in favore dei figli

a) In diritto egiziano

Il divorzio non annulla il dovere del padre, relativo all'assumersi solo l'assegno alimentare per i suoi figli.

Secondo l'articolo 20 del decreto-legge 25/1929 modificato dalle leggi 100/1985 e 4/2005, la madre ha la custodia dei figli e delle figlie fino al loro compimento dei 15 anni. Passata questa età, il giudice dà loro la scelta di rimanere colla loro madre fino alla maggioranza per i figli (21 anni), e fino al matrimonio per le ragazze. L'articolo 18 bis III dice a questo riguardo che il padre dei figli deve assicurare tanto ai figli che alla madre che li ha in affidamento, l'alloggio adatto, che può essere il domicilio coniugale o un domicilio alternativo.

Se la moglie che ha in custodia il figlio, continua ad allattare il figlio dopo la fine del ritiro legale, ha il diritto di richiedere uno stipendio. Ha anche il diritto di richiedere uno stipendio per l'affidamento del figlio (art. 369 Qadri). La madre non può richiedere invece uno stipendio per l'allattamento del figlio ed il suo affidamento, durante il periodo del ritiro legale (art. 368-369 Qadri).

b) In diritto marocchino

Dopo il divorzio, il padre continua ad essere tenuto a versare l'assegno alimentare ai suoi figli come faceva durante il matrimonio (art. 85). Deve versare anche una rimunerazione alla persona incaricata della custodia del figlio, del suo allattamento e del suo mantenimento. Se si tratta della madre, non ha il diritto alla rimunerazione per la custodia dei suoi figli durante il periodo del ritiro, in caso di divorzio revocabile (art. 167 par. 2). La custodia del figlio e della figlia si protrae sino alla loro maggior età legale (art. 166 par. 1). È affidata alla madre in primo luogo, poi al padre, e poi alla nonna materna del figlio (art. 171).

D) I beni dei coniugi

a) In diritto egiziano

Siccome i beni dei due coniugi sono separati durante il matrimonio, il divorzio o il decesso di uno dei due congiunti non cambia niente al loro statuto. I beni del coniuge deceduto finiscono nella successione ereditaria, e il coniuge superstite mantiene i suoi beni. La moglie non ha a questo riguardo diritto sui beni del marito, salvo a titolo di ereditiera in caso di decesso del marito. Ne è parimenti per il marito. Il divorzio mette fine alle pretese successorie tra i due.

Le norme indicate più alto, concernenti la distinzione tra ciò che costituisce i beni dell'uno e dell'altro coniuge, si applicano qui, ma l'articolo 119 Qadri segnala che in caso di contestazione sugli oggetti che guarniscono il domicilio coniugale, dopo il decesso di uno degli sposi, si procederà ad attribuire al coniuge superstite tutti gli oggetti che possono servire sia all'uno che all'altro, salvo prove contrarie (art. 119).

Questo sistema che non accorda alla moglie divorziata che un'indennità, spesso illusoria, pone un problema alla moglie divorziata che ha dedicato la sua vita a occuparsi dei suoi figli mentre suo marito esercitava una professione di cui il reddito, dopo pagamento dell'assegno alimentare alla moglie e ai suoi figli, andava a beneficio esclusivo di lui. Inoltre, se la moglie procede al divorzio per riscatto, perde ogni dritto d'indennità e d'assegno alimentare durante il periodo di ritiro.

b) In diritto marocchino

Il codice di famiglia marocchino non contiene alcuna disposizione relativa ai beni dei due congiunti, dopo lo scioglimento del matrimonio. Bisognerebbe concluderne che se i coniugi hanno mantenuto il sistema legale della separazione dei beni, ciascuno ritroverà i suoi beni in caso di divorzio o di decesso dell'altro coniuge. Se invece si sono accordati per un altro sistema, i beni saranno divisi secondo ciò che è previsto all'articolo 49, relativo ai beni dei coniugi durante il matrimonio.

IV. Disparità di trattamento alla successione ereditaria

Nella maggior parte dei casi, il Corano accorda alla donna di ricevere la metà di quanto riceve l'uomo. Si legge:

> Ecco quello che Dio vi ordina a proposito dei vostri figli: al maschio la parte di due femmine [...]. A voi spetta la metà di quello che lasciano le vostre spose, se esse non hanno figli. Se li hanno, vi spetta un quarto di quello che lasciano, dopo aver dato seguito al testamento e [pagato] i debiti. E a loro spetterà un quarto di quello che lasciate, se non avete figli. Se invece ne avete, avranno un ottavo di quello che lasciate, dopo aver dato seguito al testamento e pagato i debiti. Se un uomo o una donna non hanno eredi, né ascendenti né discendenti, ma hanno un fratello o una sorella, a ciascuno di loro toccherà un sesto, mentre se sono più di due divideranno un terzo, dopo aver dato seguito al testamento e [pagato] i debiti senza far torto [a nessuno] (4:11-12).
>
> Ti chiederanno un parere. Dì: A proposito del defunto che non lascia eredi, [né ascendenti né discendenti] Dio vi dice: Se qualcuno muore senza lasciare figli ma ha una sorella, a essa toccherà la metà dell'eredità, mentre egli erediterebbe da lei tutto quanto se ella non avesse figli; se ci sono due sorelle, avranno i due terzi di quello che lascia; se ci sono due fratelli, maschi o femmine, al maschio la parte di due femmine (4:176).

Queste norme coraniche sono restate immutate. Si ritrovano nei differenti codici arabi.

Essendo regolamentata dal Corano e dalla Sunnah, è molto raro trovare una critica a questa discriminazione. Ma, al contrario, si continua a giustificarla. In effetti, i giuristi musulmani sono, perlopiù, degli uomini; nessuno di essi si è interessato alla questione dell'uguaglianza fra l'uomo e la donna, di fronte all'eredità. Questo potrebbe cambiare se il legislatore facesse partecipare le donne alle commissioni preparatorie e sottomettesse i progetti alle associazioni femminili.

È possibile vedere nelle disposizioni coraniche una volontà di limitare l'arbitrarietà delle norme pre-musulmane che, secondi autori musulmani, privavano le donne di ogni dritto. Le disposizioni coraniche perciò possono essere considerate come un

miglioramento in relazione allo statuto della moglie, esattamente come le norme sulla schiavitù hanno migliorato la condizione degli schiavi, impedendo abusi su di loro. Ma niente nel Corano vieta all'uomo di cedere i suoi privilegi, e di trattare la sua compagna, sua sorella e sua madre in modo equanime. Quando il Corano ha menzionato la legge del contrappasso, ha provato a regolamentarla lasciando all'uomo la libertà di rinunciare al suo diritto di uccidere o di ferire, in virtù del perdono che gli è raccomandato. Per analogia, si può dire che il Corano stabilisce un minimo di diritti in favore della donna, ma non vieta uno slancio di generosità[1]. Il progetto del *Collettivo 95* è impostato in questo senso. Si legge:

> Articolo 88 - Se hanno lo stesso grado di parentela rispetto al *de cujus*, la donna e l'uomo hanno diritto a una parte uguale, sull'eredità.
>
> Articolo 89 - La sposa o lo sposo hanno diritto alla medesima parte, sull'eredità del coniuge predeceduto.

Questo progetto sviluppa i perché della sua posizione, in una nota esplicativa dal titolo: "Eredità", che riproduciamo integralmente qui:

> In merito allo statuto della donna, l'islam ha optato per un'evoluzione progressiva. Così, ha cominciato a farla uscire dallo stato di quasi-schiavitù in cui si trovava, concedendole il diritto di proprietà e conferendole vocazione ereditaria, conformemente al versetto che dice: "Agli uomini spetta una parte di quello che hanno lasciato genitori e parenti; anche alle donne spetta una parte di quello che hanno lasciato genitori e parenti stretti: piccola o grande che sia, una parte determinata" [4:7].
>
> Questo versetto, che è il primo rivelato in materia di eredità, impone il principio d'uguaglianza tra i due sessi. Ma, tenuto conto della forza del suo impatto sulle pratiche ereditate dal periodo pre-islamico, certi musulmani vi si opposero, argomentando: "Come accordare vocazione ereditaria a qualcuno che non sale a cavallo, non porta la spada e non combatte il nemico?" Perciò, l'islam corresse il principio d'uguaglianza, riservando alla donna la metà della quota di un uomo: "Ecco quello che Dio vi ordina a proposito dei vostri figli: al maschio la parte di due femmine [...]" [4:11].
>
> Tuttavia, sebbene il Corano abbia posto la regola del doppio, la quale non costituisce, in effetti, che un'eccezione al principio generale che la precede, esso stabilisce, in certi casi, l'uguaglianza tra le donne e gli uomini. Esiste uguaglianza, per esempio, quando un padre e una madre ereditano da un loro figlio, avendo un figlioletto a carico oppure, tra fratelli e sorelle in un caso specifico detto *kalala*. Inoltre, la quota della donna è superiore a quella dell'uomo, quando il *de cujus* non lascia figli, e suo padre e sua madre sono i suoi unici eredi: "Se non ci sono figli e i genitori [sono gli unici] eredi, alla madre tocca un terzo [...]" [4:11].

---

[1] V. Aldeeb Abu-Sahlieh: Unification des droits arabes et ses contraintes, p. 198-199. Un'opinione simile è avanzata da Al-'Ashmawi: Al-shari'ah al-islamiyyah wal-qanun al-masri, p. 35-53. V. anche Shahrur: Al-Kitab wal-Qur'an, p. 458-459 e 602-603.

Da ciò che precede si può evincere che il versetto accordante alla donna la metà della quota di un uomo, deve essere ricollocato nel contesto socio-storico in cui è stato rivelato. Ora: anche se l'islam, conformemente alla realtà dell'epoca, ha fatto del mantenimento della donna un obbligo che grava sull'uomo, e anche se i giureconsulti si sono serviti di questo versetto per giustificare, in passato, una disparità nella vocazione ereditaria tra i due sessi, nulla toglie al fatto che la realtà odierna sia ben diversa da quella di un tempo.

Difatti, grazie all'accesso all'istruzione e al mondo del lavoro, la donna non è più materialmente dipendente dall'uomo. Oramai, partecipa alle spese della casa. Ancor più, non è raro che le sopporti sola. Così, dunque, sparisce il motivo fondante la regola del doppio. E a questo punto, bisognerebbe procedere all'applicazione del principio giuridico che dice: da una parte "ogni principio vive e sparisce con ciò che lo fonda"; dall'altra "non si può negare l'evoluzione delle regole con l'evoluzione del tempo". Quanto sopra, dovrebbe giustificare la modifica della regola del doppio, in virtù del cambiamento dei presupposti che la reggevano. Dovrebbe inoltre giustificare l'annullamento di detta regola, in virtù di uno dei principi fondamentali dell'islam: l'uguaglianza tra l'uomo e la donna. Ora, come fa propriamente notare Tahar Al-Haddad:

"Se si scrutano attentamente le regole poste dal Diritto musulmano e la loro finalità, si capisce che queste regole cercano di stabilire l'uguaglianza tra l'uomo e la donna in tutti i campi della vita".

Optando per un'evoluzione progressiva, aggiunge l'autore, l'islam ci ha risparmiato di sprofondare nei dubbi, in merito al capire se nella sua stessa essenza, esso mirasse a instaurare una stabile discriminazione tra i due sessi o no. Inoltre, come precisa la dottrina musulmana, non esiste alcunché che possa farci credere di dover perpetuare una tale situazione discriminatoria. L'islam ha modificato questo quadro, cambiando la realtà preesistente collo stabilimento di principi più fondamentali. Così facendo ci ha permesso di vedere la necessità di modificare costantemente tale realtà, in funzione dell'evoluzione dei tempi".

Capitolo III.
Disuguaglianza tra musulmani e non musulmani

Nei paesi arabi, gli esseri umani sono classificati secondo il loro genere, ma anche secondo la loro appartenenza religiosa. Si distinguono quattro gruppi principali:

- i musulmani: sono cittadini a pieno titolo. Si può essere musulmano per nascita o in seguito a conversione;
- gli adepti delle religioni monoteiste, detti Gente del libro, che seguono dei libri rivelati: è il caso degli ebrei, dei samaritani, dei cristiani, dei sabei e degli zoroastriani
- gli adepti delle religioni politeiste o non riconosciute, come i Bahai;

- gli apostati: sono i musulmani che abbandonano l'islam per aderire a uno dei due gruppi suddetti o che adottano delle posizioni giudicate dalle autorità musulmane come contrarie all'islam.

Questa ultima categoria è la più sfavorita. Mentre i musulmani incoraggiano gli adepti delle altre religioni a convertirsi all'islam, delle misure penali e civili sono prese contro di colui che abbandona l'islam:

- Misure penali: in diritto musulmano classico, l'uomo che abbandona l'islam e rifiuta di riaderirvi, deve essere messo a morte. In quanto alla donna, deve essere incarcerata finché morte non giunga, a meno che non si riveda.
- Misure civili: in diritto musulmano classico, l'apostata non ha il diritto di sposarsi, e se l'apostasia ha luogo dopo il matrimonio, quest'ultimo viene sciolto. I suoi figli gli sono tolti; i suoi beni gli vengono confiscati e devoluti solo in favore dei suoi eredi musulmani o, in favore dello Stato.

Questo capitolo è dedicato unicamente alla disuguaglianza tra musulmani e non musulmani, compresi gli apostati, in materia di diritto di famiglia e di successione. Questa disuguaglianza costituisce un attentato al principio della libertà religiosa, che implica che nessuno dovrebbe subire una discriminazione a causa della sua appartenenza religiosa, a qualsiasi livello. Ritorneremo sulle misure penali contro gli apostati nella parte III, capitolo II dedicato all'apostasia.

I. Disuguaglianza in materia di matrimonio

In materia di matrimonio misto, il diritto musulmano classico può essere riassunto come segue:

- Un uomo musulmano può sposare qualsiasi donna, indipendentemente dalla religione che lei segue, purché non sia né politeista, né membro di una comunità non riconosciuta, né apostata. Gli sciiti vietano tuttavia anche il matrimonio di un musulmano con una non musulmana, anche se costei è o fu seguace di una religione monoteista.
- La donna musulmana resta cacciabile solo da un musulmano. Qualsiasi non musulmano che osi sposare una musulmana, commette un atto contrario al diritto, e perde la protezione da parte dello Stato musulmano (*dhimmah*).
- Il matrimonio dei politeisti e dei gruppi non riconosciuti non è riconosciuto[1].
- In caso di conversione all'islam: se è l'uomo che diventa musulmano, può tenere sua moglie non musulmana, a condizione che sia né politeista, né membro di una comunità non riconosciuta, né apostata. Se è la moglie che diventa musulmana, suo marito non musulmano non può continuare a vivere con lei, a meno che non si converta a sua volta all'islam.
- In caso di abbandono dell'islam: l'apostata non può sposarsi, e se diventa apostata dopo il matrimonio, quest'ultimo viene sciolto.

[1] V. la fatwa dell'Azhar relativa ai Bahai d'Egitto in: Aldeeb Abu-Sahlieh: Liberté religieuse et apostasie dans l'islam, p. 69-70.

Le legislazioni arabe non fanno sempre menzione dei principi suddetti. Perciò, è il diritto classico che resta in vigore. È il caso, per esempio, dell'Egitto i cui tribunali si riferiscono in questo campo al codice ufficioso di Qadri Pacha[1].

Il Marocco considera come temporaneamente proibito, il matrimonio di una musulmana con un non musulmano, e il matrimonio di un musulmano con una non monoteista (art. 39 cifra 4). Niente è detto dell'apostasia. Fadéla Sebti Lahrichi scrive sull'apostasia:

> È il rinnegare pubblicamente la propria religione. Questo atto... è sanzionato gravemente in Marocco poiché trascina alla morte civile dell'apostata: l'apostata è considerato come morto agli occhi della legge. Se era sposato, il suo matrimonio vien sciolto e la successione è in ogni caso applicata. Inoltre, il codice penale punisce chiunque tenti di far vacillare la fede di un musulmano o di convertirlo a un'altra religione, imponendo la prigione per 6 mesi a 3 anni e una multa di 100 a 500 dirham[2].

In Giordania, il matrimonio della musulmana con un non musulmano e il matrimonio del musulmano con una non monoteista è nullo (art. 33). Niente è detto dell'apostasia, ma la legge precisa: "La dote, dovuta alla moglie, viene a cadere se lo scioglimento del matrimonio ha luogo a causa di lei, come in caso di sua apostasia, in caso di suo rifiuto a diventare musulmana se non è monoteista, e in caso di conversione di suo marito a questa religione [...]. Se aveva ricevuto una parte di questa dote, deve restituirla (art. 52).

In Iraq, il musulmano può sposare una non musulmana monoteista ma il matrimonio di una musulmana con un non musulmano è invalido (art. 17); la conversione all'islam di uno dei due congiunti prima dell'altro, lo sottomette alle norme musulmane per quanto riguarda il mantenimento del matrimonio o la separazione tra i due congiunti (art. 18). Niente è detto dell'apostasia.

La Tunisia non fa alcuna menzione di questa tematica. Ma la legge dice che i due futuri sposi non devono trovarsi in uno dei casi di impedimento al matrimonio, previsto dalla legge (il testo arabo dice: previsto dalla Shari'ah, art. 5). Ciò significa che la donna musulmana non può sposare un non musulmano.

Lo Yemen vieta il matrimonio tra una musulmana e un non musulmano (art. 29), indipendentemente dalla religione di lui. Il musulmano non può sposare una non musulmana, se lei non è monoteista (ebrea, samaritana, cristiana, sabea, zoroastriana) (art. 26). Il matrimonio con un uomo apostata o una donna apostata sono vietati (art. 26). Ciò dà adito a scioglimento del matrimonio (art. 46). Se il marito si converte all'islam e sua moglie non monoteista rifiuta di diventare musulmana, o se la moglie si converte all'islam e suo marito rifiuta di diventare musulmano, o se uno dei coniugi abbandona l'islam, il matrimonio viene sciolto (art. 49).

Il Kuwait ci offre le disposizioni più chiare in questo campo:

> Articolo 18 - non è concluso il matrimonio:

---

[1] Questo codice tratta dell'apostasia agli articoli 31-32, 120-130 e 303-309.

[2] Lahrichi: Vivre musulmane au Maroc, p. 25.

> 1) della musulmana con un non musulmano;
>
> 2) di un musulmano con una non monoteista;
>
> 3) dell'uomo apostata o della donna apostata che lascia l'islam, anche se pure l'altro coniuge è non musulmano;
>
> Articolo 143 – 1) Quando i due sposi non musulmani si convertono simultaneamente all'islam, il loro matrimonio è mantenuto;
>
> 2) quando il marito si converte all'islam e sua moglie è monoteista, il matrimonio è mantenuto. Se invece la moglie è non monoteista, è invitata a diventare musulmana. Nel caso in cui si convertisse all'islam o a una religione monoteista, il matrimonio è mantenuto; se rifiutasse, il matrimonio è sciolto;
>
> 3) quando la moglie diventa musulmana, suo marito è invitato a diventare musulmano, se è in grado di diventarlo. Nel caso in cui si convertisse all'islam, il matrimonio è mantenuto; se rifiutasse, il matrimonio è sciolto. Quando il marito non è in grado di diventare musulmano, il matrimonio è sciolto immediatamente, se la conversione della moglie all'islam ha luogo prima della consumazione del matrimonio. Nel caso in cui la sua conversione ha luogo dopo la consumazione, il matrimonio è sciolto dopo la fine del ritiro.
>
> Articolo 144 – 1) Per il mantenimento del matrimonio nei casi precedenti, occorre che non ci sia, tra gli sposi, una causa di interdizione prevista dalla presente legge;
>
> 2) in ogni caso, non è permesso indagare la buona fede di quello che si converte all'islam, né le motivazioni della sua conversione.
>
> Articolo 145 – 1) Se il marito diventa apostata, il matrimonio è sciolto. Ma se diventa apostata dopo la consumazione del matrimonio, e poi ritorna all'islam durante il ritiro dalla moglie, lo scioglimento è annullato e la vita coniugale è ristabilita;
>
> 2) se la moglie diventa apostata, il matrimonio non è sciolto.

La disposizione finale è originale. Il memorando precisa: "Alcune voci hanno dimostrato che il diavolo abbellisce alla moglie musulmana la via dell'apostasia per rompere un legame coniugale che non le piace. Perciò, fu deciso che l'apostasia non conduce allo scioglimento del matrimonio, al fine di chiudere questa porta pericolosa, che la moglie abbia apostatato per astuzia o no"[1].

Il progetto della Lega araba al suo articolo 30 (ripreso all'articolo 28 del progetto del CCG) non fa nient'altro che riprendere la dottrina classica. Indica, tra gli impedimenti attuali, il matrimonio con una donna non musulmana (eccetto le ebree e le cristiane), e il matrimonio di una musulmana con un non musulmano. Niente è detto dell'apostasia ma il memorando dice:

> L'apostata che lascia l'islam è considerato come senza religione, anche se questo lascia l'islam per un'altra religione monoteista. Il matrimonio di un musulmano con una donna apostata, come il matrimonio di una musulmana con un uomo apostata, è invalido, perché l'apostasia è un reato punito per l'uomo colla morte

---

[1] Al-Kuwait al-yom, no 1570, p. 68.

> e per la donna colla prigione. L'apostata è considerato come morto, secondo i libri di *fiqh* e le norme derivate dal diritto musulmano[1].

Segnaliamo a questo proposito che se l'islam permette il matrimonio tra i musulmani e le non musulmane, non considera comunque non biasimevole un tale matrimonio[2]. Inoltre, se nessuna legislazione araba prevede sanzione penale contro il non musulmano che sposa una musulmana, Badran, professore di diritto alle università di Alessandria e di Beirut araba, raccomanda invece la pena di morte per costui, in quanto, dice, "è il mezzo più efficace affinché il miscredente (*kafir*) non ne abbia nemmeno l'idea in mente, e affinché non osi fare questo atto che attenta all'onore dell'islam e dei musulmani"[3]. In un caso concreto, un giovane cristiano, si era innamorato di una musulmana. La gioventù musulmana l'ha minacciato di morte ed è giunta a strangolarlo con una corda. Riportai questo fatto, nell'agosto 1992, allo Sceicco Ikramah Sabri, alla Moschea dell'Aqsa a Gerusalemme. Mi rispose senza nessuna emozione: "Abbiamo il diritto, noi musulmani, di opporci colla forza a qualsiasi cristiano che osi infrangere l'interdizione di matrimonio con una musulmana".

Questo modo di vedere non si limita ai paesi musulmani. Quando una donna musulmana sposa un cristiano all'estero, la sua famiglia esercita ogni tipo di pressione per dissuaderla. Ciò può giungere fino al rapimento della figlia. Parecchi casi concreti hanno avuto infatti luogo in Occidente.

Basandosi sul Corano e sulla Sunnah, è molto raro trovare una critica alle norme discriminatorie musulmane in materia di matrimonio misto. Sarebbe interessante qui citare Muhammad Ahmad Khalaf-Allah.

Questo autore afferma che il Corano non ha regolamentato il matrimonio di una musulmana con un non musulmano monoteista. In caso di silenzio del testo, la decisione tocca all'uomo in virtù del principio musulmano: tutto ciò che non è vietato, è permesso. Non si può allargare a piacere l'elenco dei divieti. In mancanza di interdizione formale a farlo, l'interesse generale della società permette il rafforzamento dei legami sociali, tramite il matrimonio misto. Il solo divieto previsto dal Corano è il matrimonio tra musulmani e politeisti, in virtù del seguente versetto:

> Non sposate le [donne] associatrici finché non avranno creduto, ché certamente una schiava credente è meglio di un'associatrice, anche se questa vi piace. E non date spose agli associatori finché non avranno creduto, ché, certamente, uno schiavo credente è meglio di un associatore, anche se questo vi piace (2:221).

Ora, il termine *associatori* è relativo ai pagani dell'Arabia che non esistono più. A partire da questo ragionamento, Khalaf-Allah scrive che gli aderenti ai gruppi religiosi devono smettere di adottare delle posizioni fanatiche, ma devono alzarsi al livello dell'uomo in quanto essere umano, e permettere i matrimoni misti per eliminare le tensioni che esistono tra loro e rinforzare così i legami sociali. Devono sostituire il legame religioso col legame nazionale, e mettersi sul piano d'appartenen-

---

[1] Al-Majallah al-'arabiyyah lil-fiqh wal-qada', vol. 2, 1985, p. 72.

[2] V. Al-Sanhuri: Al-usrah fil-tashri' al-islami, p. 29-34 (corso di religione musulmana per gli alunni all'undicesimo anno di scuola); Al-Jabri: Jarimat al-zawaj.

[3] Badran: Al-'ilaqat al-ijtima'iyyah, p. 88.

za all'umanità[1]. Questo autore cita sovente il famoso commento del Corano *Al-Manar*.

In Libano, dove dei matrimoni misti tra musulmane e non musulmani hanno talvolta luogo, non senza problemi, lo sceicco 'Abd-Allah Al-'Alayli (d. 1996) ha trattato questo tema[2]. Vede nell'interdizione di un tale matrimonio un attentato all'unità nazionale. Come Khalaf-Allah, segnala che il versetto 2:221 riguarda solamente gli *associatori* e, aggiunge, esso parla solamente di preferenza e non d'interdizione formale. E se i giuristi considerano che il termine *associatori* si estenda a tutti i non musulmani, e che il versetto in questione stabilisce un'interdizione, allora bisognerebbe vietare anche il matrimonio tra un musulmano e una non musulmana, indipendentemente dalla sua religione, come fanno gli sciiti.

Questa posizione è ripresa nel progetto del *Collettivo 95* che non parla più di differenza di religione come ragione d'impedimento al matrimonio (art. 10). Sviluppa la sua posizione in una nota esplicativa alla fine del progetto.

II. Disuguaglianza in materia di tutela-custodia e di educazione dei figli

Ogni religione monoteista bada a fare in modo che i figli nati dai matrimoni dei loro membri diventino suoi fedeli. Nel mondo arabo, lo Stato aiuta ad assicurare il rispetto delle norme musulmane in merito, a scapito delle altre religioni. Ciò si manifesta con le seguenti misure:

- Contrariamente a ciò che accade nei paesi occidentali, i paesi arabi non ammettono che i genitori scelgano la religione dei loro figli. Allo stesso modo non è permesso esentare i propri figli dell'educazione religiosa. Ogni figlio nato da una coppia musulmana o mista deve essere obbligatoriamente musulmano e deve essere allevato in questa religione[3].
- Quando la coppia è mista, marito musulmano e moglie cristiana, la legge impedisce la custodia dei figli a quest'ultima, a partire dall'età dei figli in cui essi possono comprendere cosa sia la religione, per evitare che lei li allontani dalla religione musulmana.
- In caso di apostasia, l'apostata, uomo o donna, non può godere della custodia o della tutela del figlio. Se i coniugi apostatano, i figli sono loro sottratti.

In Egitto, il codice ufficioso di Qadri dice che la madre o qualsiasi altra *hadinah* (donna incaricata della custodia del bimbo), che sia cristiana o ebrea, ha il diritto di custodire il figlio finché esso sia capace di discernimento in materia di religione, a meno che il padre o il tutore temano che la donna possa ispirare il figlio a seguire un'altra fede, diversa da quella musulmana (art. 381). La donna non deve essere apostata (art. 382). In assenza di donne che possono curarsi del figlio, il diritto alla custodia è attribuito a un uomo, che deve essere della stessa religione del figlio, dunque musulmano. L'uomo e la donna apostati non possono, come si vede, avere la custodia dei loro figli (art. 385).

---

1 Khalaf-Allah: Al-Qur'an wa-mushkilat hayatuna al-mu'asirah, p. 192-214. Per più dettagli, v. Aldeeb Abu-Sahlieh: Introduction à la société musulmane, p. 334-336.

2 Al-'Alayli: Ayn al-khata', p. 111-120.

3 V. su questo soggetto: Aldeeb Abu-Sahlieh, L'enseignement religieux en Égypte, p. 10-41.

Il codice siriano non dice alcunché su questa faccenda. Ma la dottrina siriana spiega che la non musulmana può custodire il figlio finché esso sia capace di discernimento in materia di religione. Nel caso in cui lei non si rivelasse affidabile nell'educare il figlio, questo le verrebbe sottratto. In quanto all'apostata, non può custodire il figlio per il fatto che, secondo il diritto musulmano, deve essere incarcerata fino alla sua morte o alla sua riconversione all'islam. Questa dottrina aggiunge che l'uomo non può custodire il figlio, a meno che non appartenga alla religione di quest'ultimo[1].

Lo Yemen prevede che se il custode del figlio musulmano è un uomo, questo deve essere della stessa religione. Se si tratta di una donna, non deve essere apostata (art. 140).

Il Sudan precisa che il figlio deve seguire la migliore fra le religioni dei suoi due genitori. Ciò significa che se il marito è musulmano e la madre non musulmana, il figlio deve essere musulmano. Se la custodia del figlio è affidata a una donna che segue una religione diversa da quella del padre musulmano, lei perde questa custodia quando il bambino compie 5 anni, o quando si cominci a temere che la donna abusi della sua posizione ed educhi il bimbo a seguire una religione diversa dall'islam (art. 114).

La legge del Kuwait dice che la donna non musulmana ha il diritto di vedersi attribuire la custodia del figlio musulmano, e questo finché esso sia capace di discernimento in materia di religione, a meno che non si tema che esso si abitui a una religione diversa dall'islam, anche durante il periodo in cui è incapace di discernimento in materia di religione. In ogni caso, non può custodire il figlio oltre ai 7 anni d'età di lui (art. 192). Ricordiamo qui che l'articolo 194 di questo codice fissa la custodia: per il figlio, fino alla sua maturità; per la figlia, fino al suo matrimonio. L'articolo 190 di questo stesso codice esige la capacità d'essere fedeli, come condizione per vedersi attribuire la custodia del figlio. Il memorando aggiunge "fedeltà in materia di religione e di beni"[2]. L'allusione è chiara.

La questione della religione si ritrova in materia di patria potestà (*wilayah*). Questo potere è esercitato, secondo il diritto egiziano, dal padre e, in sua assenza, dal nonno del figlio. La legge egiziana 119/1952 non menziona la condizione della religione; ne è parimenti del codice ufficioso di Qadri. Ma la dottrina egiziana esige che il padre o il nonno siano musulmani se il figlio è musulmano. Da questo risulta che il musulmano che lascia l'islam, perde la patria potestà. Ne è parimenti nel caso in cui la madre diventasse musulmana, mentre il padre o il nonno restassero non musulmani[3].

Il tribunale di prima istanza di Alessandria dice in un giudizio del 16.3.1958:

> Se la moglie non musulmana si converte all'islam dopo avere messo due figli al mondo, mentre il marito rimane nella sua religione, i due figli seguono la religione migliore fra quelle dei loro genitori. Seguono dunque la religione della

---

[1] Al-Sabuni: Sharh qanun al-ahwal al-shakhsiyyah, vol. 2, p. 266 e 276.

[2] Al-Kuwait al-yom, no 1570, p. 79.

[3] 'Abd-al-Tawwab: Mawsu'at al-ahwal al-shakhsiyyah, p. 61.

madre, perché l'islam è la migliore delle religioni. E poiché il padre non è musulmano, la tutela dei due figli gli viene revocata, perché il non musulmano non può esercitare un potere su un musulmano, anche quando i figli medesimi avessero scelto il loro padre per esercitare la loro tutela. Difatti, la tutela non dipende dalla volontà del figlio, ma dalle disposizioni della legge[1].

Il tribunale di prima istanza del Cairo, in un giudizio del 2.1.1957, dice in merito all'apostata: "L'apostata non ha religione, non ha potere di tutela né su sé né su altri"[2].

Lo Yemen prevede che se il tutore che dovrebbe decidere per il matrimonio, non è della stessa religione di colui che rappresenta, la tutela vien data ad un'altra persona (art. 18). La validità del matrimonio necessita della presenza di due testimoni musulmani (art. 9).

Il progetto della Lega araba dice che la madre o il padre che segue una religione diversa da quella del figlio, perde il suo diritto di custodia del figlio, da quando quest'ultimo compie 7 anni (art. 130, ripreso dall'art. 127 del progetto del CCG). Una delle condizioni per ottenere la custodia del figlio, è la fedeltà (art. 128, ripreso dall'art. 127 del progetto del CCG). Se questa manca, e quindi l'uomo è apostata e la donna pure, essi perdono la custodia del figlio. In quanto alla patria potestà relativa ad un musulmano, essa non può essere attribuita ad un non musulmano (art. 164 ripreso dall'art. 160 del progetto del CCG).

Il progetto del *Collettivo 95* non fa alcun riferimento all'appartenenza religiosa, per quanto riguarda l'educazione e la tutela dei figli.

III. Disuguaglianza in materia di successione e di testamento

Il diritto musulmano vieta la successione tra i musulmani e i non musulmani, nei due sensi. L'apostata che lascia l'islam non può ereditare da alcuno, e solo i suoi eredi musulmani possono ereditare i suoi beni. Ciò significa che in caso di conversione all'islam, come pure in caso d'abbandono dell'islam, solo gli eredi musulmani potranno beneficiare della successione, mentre gli eredi non musulmani no.

Per quanto riguarda il testamento, il diritto musulmano permette la costituzione di un legato tra musulmani e non musulmani. In quanto all'effetto dell'apostasia sul legato, i pareri sono discordi.

I legislatori arabi hanno qualche riserva nella formulazione di norme precise, particolarmente per quanto riguarda, appunto, la questione dell'apostasia. Certi paesi come la Giordania o la Libia non si danno nemmeno la pena di riflettere in merito. Ciò significa che bisogna riferirsi al diritto musulmano classico, per colmare la lacuna normativa.

L'Egitto regola la questione della successione tra musulmani e non musulmani all'articolo 6 della legge 77/1943 che dice: "Non c'è successione tra un musulmano e un non musulmano. C'è successione tra non musulmani". Questa legge invece non dice alcunché in merito all'apostasia. L'articolo 6 del progetto comprendeva un

---

1 Hanafi: Al-marja' fi qada' al-ahwal al-shakhsiyyah, vol. 2, p. 93.
2 Ivi, p. 293.

secondo paragrafo, il quale diceva: "L'apostata non eredita da alcuno; i suoi beni, acquistati prima d'apostatare, diventano proprietà dei suoi eredi musulmani; e i suoi beni acquistati dopo aver apostatato, diventano proprietà del Tesoro pubblico". Questa disposizione fu soppressa. Il memorando spiega:

> Certi membri della Commissione si sono opposti al par. 2 di questo articolo concernente la successione dell'apostata. Hanno sostenuto che è contrario all'articolo 12 della costituzione che garantisce la libertà di credo, per tutti. Hanno detto che, per necessità, si è stati indotti a trasgredire le norme, chiare, contenute nel Corano (*sic*, ma in effetti si tratta di quelle contenute in un *hadith*) che condannono a morte l'apostata. La situazione attuale richiede anche di rivedere le vecchie norme relative alla successione dell'apostata, poiché esse erano eccessivamente improntate da una mentalità religiosa, che sembra essere ostile a quella che ha permesso di redigere la costituzione. Hanno aggiunto che non era giusto che le persone innocenti dovessero subire una sanzione, a causa dell'apostasia di loro padre, mentre quest'ultimo ha goduto di tutti i diritti durante la sua vita. Perciò la maggioranza della Commissione ha deciso di sopprimere il par. 2 sulla successione dell'apostata, lasciando alle leggi, che determinano il concetto di apostasia, il compito di precisare le norme relative all'apostasia[1].

L'articolo 9 della legge egiziana 71/1946 dice: "Si può concedere un legato ad una persona di religione, di rito o di nazionalità diversa dalla propria". L'articolo 5 del progetto stipulava: "Per fare un legato, bisogna avere la capacità de disporre e avere raggiunto l'età di 21 anni solari. La disposizione testamentaria dell'apostata è valida". Ma questa clausola sull'apostasia è stata soppressa.

Lo Yemen permette il legato in favore di un monoteista non musulmano che non appartenga a uno stato nemico (*harbi*) (art. 240.) Vieta comunque la successione tra musulmani e non musulmani. Ad ogni modo non considera la differenza di nazionalità fra musulmani, come un impedimento alla successione (art. 305).

In Marocco, non c'è successione tra un musulmano e un non musulmano (art. 332). La guida del codice di famiglia spiega:

> Legalmente, un musulmano non eredita da un non musulmano, né un non musulmano da un musulmano, come si evince dalle parole del profeta di Dio: "Il musulmano non eredita da un non musulmano, né non un musulmano da un musulmano". La condizione richiesta a questo proposito è che l'erede e il *de cujus* siano della stessa religione al momento del decesso del *de cujus*, vale a dire al momento d'avere diritto alla successione. Se l'interessato abbraccia l'islam dopo il decesso del *de cujus* e prima della ripartizione della successione, non avrà diritto alla successione.

Niente è detto del legato, ciò significa che può essere fatto in favore di una persona che appartiene a una religione differente da quella del testante. Niente è detto pure dell'apostasia, ma questa deve essere considerata come un ostacolo in materia di successione e di legato.

---

[1] Citato da Isma'il: Usul al-ahwal al-shakhsiyyah li-ghayr al-muslimin, p. 131-132.

Il Sudan permette il legato in favore di una persona di religione o di nazionalità differente da quella del testante (art. 297), tuttavia il legato diventa nullo se il testante o il beneficiario del legato abbandona l'islam (art. 317). La successione tra due persone che seguono religioni differenti è proibita (art. 351). Si ritrovano delle disposizioni simili in Oman (art. 206 e 228 concernenti il testamento, e articolo 239 concernente la successione).

Il Kuwait offre in materia la legislazione la più dettagliata:

> Articolo 293 - A) Non c'è successione tra musulmani e non musulmani;
>
> B) I non musulmani possono ereditare invece gli uni dagli altri.
>
> Articolo 294 - A) L'apostata non eredita da alcuno.
>
> B) I beni dell'apostata acquistati prima o dopo la sua apostasia diventano proprietà dei suoi eredi musulmani al momento della sua morte. Se non ha eredi musulmani, i suoi beni diventano proprietà del Tesoro pubblico;
>
> C) Se l'apostata ottiene la nazionalità di uno Stato non musulmano, è considerato ipso facto come morto e i suoi beni sono devoluti ai suoi eredi musulmani;
>
> D) Se l'apostata ritorna all'islam dopo l'ottenimento della nazionalità di uno Stato non musulmano, ciò che resta dei suoi beni devoluti agli eredi musulmani o al Tesoro pubblico, gli viene restituito.

L'articolo 221 del codice kuwaitiano è analogo all'articolo 9 egiziano menzionato più alto. Per quanto riguarda l'apostasia, l'articolo 217 *in fini* dice: "La disposizione testamentaria dell'uomo apostata e della donna apostata è valida se ritornano all'islam". Il memorando aggiunge che se muoiono in stato di apostasia, la loro disposizione testamentaria è considerata come nulla[1]. Questa legge non dice se è possibile dare un legato ad un apostata.

Il progetto della Lega araba vieta la successione in caso di differenza di religione. In più, il memorando la vieta anche tra non musulmani appartenenti a diversi gruppi religiosi (mentre la dottrina musulmana classica è divisa su questo punto[2]). Non dice alcunché dell'apostasia. Ma il commento al memorando la ricorda come impedimento alla successione: "L'apostata non può ereditare da altri, e questa idea è abbracciata da tutti i giuristi, perché è considerato come morto, e un morto non può ereditare". Aggiunge che i beni dell'apostata diventano, in ogni caso, proprietà dei suoi figli musulmani, che i beni siano stati acquistati prima di apostatare o dopo di ciò[3].

In merito al legato, il progetto della Lega dice che è valido, anche se il legatario è un non musulmano (art. 208). Non menziona l'apostasia tra le cause che rendono nullo il legato (art. 231). Il memorando spiega che la validità del testamento dell'apostata, dipende dalla riconversione o non riconversione di costui all'islam. Se muore in stato di apostasia, il testamento è annullato. Il memorando aggiunge che

---

1 Al-Kuwait al-yom, no 1570, p. 86-87.

2 L'articolo 241 dice: "Non c'è vocazione ereditaria tra un musulmano e un non musulmano". In merito al memorando, v. Al-Majallah al-'arabiyyah lil-fiqh wal-qada', vol. 2, 1985, p. 197.

3 Al-Majallah al-'arabiyyah lil-fiqh wal-qada', vol. 2, 1985, p. 197-198.

questa disposizione si applica anche al testamento in favore dell'apostata "per incoraggiarlo a ritornare all'islam, nel caso in cui l'eredità sia stata devoluta in suo favore dopo che costui ha apostatato. Se riabbraccia l'islam, il testamento è considerato valido; in caso contrario, è considerato nullo"[1].

Questa tematica non è oggetto di alcuna critica da parte dei pensatori musulmani. Tuttavia, il Corano non contiene alcuna norma che vieti la successione tra musulmani e non musulmani: il versetto coranico "Dio non concederà ai miscredenti [alcun] mezzo [di vittoria] sui credenti" (4:141), citato spesso in modo incompleto al fine di vietare la successione tra musulmani e non musulmani, non ne dice alcunché. In quanto al detto di Maometto sulla tematica, può essere interpretato in base al contesto storico in cui è stato pronunciato. Difatti, il diritto successorio si basa sul legame di solidarietà (*wilayah*) esistente tra il defunto e gli eredi. Oggi, si può dire che l'arabo cristiano e l'arabo musulmano si trovino sui campi di battaglia insieme, e che si ritrovino a difendere la patria l'uno accanto all'altro. Si devono inoltre aiuto e assistenza reciproci, nel quadro delle loro comuni responsabilità a livello nazionale, quantomeno per quanto concerne il versamento delle tasse[2].

Contrariamente alle leggi e ai progetti attuali, il progetto del *Collettivo 95* sopprime le discriminazioni di tipo religioso, in materia successoria. Vi si legge: "La differenza di culto non è un caso d'indegnità successoria" (art. 91).

Capitolo IV. Documenti internazionali: adesione e riserve

I. Tipo di riserve

La disuguaglianza tra uomo e donna, e la disuguaglianza tra musulmani e non musulmani sta alla base delle riserve formulate dai paesi arabo-musulmani in merito alle dichiarazioni, risoluzioni e convenzioni relative ai diritti dell'uomo. Queste riserve sono state formulate nei dibattiti, e son state causa di proposte di emendamenti. Quando questi emendamenti sono stati bocciati da altri paesi, i paesi arabo-musulmani hanno fatto opposizione, astenendosi dal voto o ratificandole con riserve. È successo che i paesi occidentali abbiano accettato questi emendamenti, per evitare l'insuccesso. È anche successo che un testo inizialmente dibattuto perché diventasse una convenzione, sia stato trasformato a causa delle obiezioni dei paesi arabo-musulmani, finendo per diventare una semplice raccomandazione o risoluzione senza portata costrittiva. Fu il caso del testo sulla clonazione. Ci ritorneremo.

Ci sono differenti tipi di riserve che provengono dai paesi arabo-musulmani, e non tutte si riferiscono agli stessi temi. Sono formulate in forma di clausole generali, che toccano una disposizione sola o diverse disposizioni.

Quando uno Stato esprime una riserva al momento della ratifica, si esprime a nome suo. Ma nei dibattiti, gli Stati musulmani si esprimono ora a titolo personale, ora a titolo collettivo. Così nei dibattiti concernenti la *Dichiarazione sull'eliminazione di*

---

1 Ivi, p. 178-179.
2 Aldeeb Abu-Sahlieh: Unification des droits arabes et ses contraintes, p. 197-198.

tutte le forme di intolleranza e di discriminazione fondate sulla religione o sul credo, il rappresentante dell'Iran disse che i musulmani non sono autorizzati a scegliere un'altra religione. Nel caso in cui lo facessero, sono passibili della pena di morte[1]. Il rappresentante dell'Iraq, parlando in nome dell'OCI, disse che i paesi membri di questa Organizzazione "esprimono [...] delle riserve al riguardo di ogni disposizione o termine che contravvenga al diritto islamico (*Shari'ah*) o ad ogni legislazione o legge fondata su questo diritto"[2]. Il rappresentante della Siria si è associato a questa esternazione[3]. La rappresentante dell'Egitto disse:

> Le disposizioni di questa Dichiarazione non devono essere in alcun caso interpretate o utilizzate come pretesto, per inserirsi negli affari interni degli Stati, comprese le questioni religiose. Deve essere ben chiaro a tutti che questa Dichiarazione, di cui l'obiettivo è di favorire la tolleranza religiosa, non può essere interpretata né sfruttata a fini politici chi ne oltrepassano il quadro ed i principi[4].

II. Nove convenzioni: riserve e adesione

Non è possibile riportare qui tutti i dibattiti in cui i paesi arabo-musulmani hanno evocato il diritto musulmano. Ci limitiamo ai dibattiti relativi alle nove principali convenzioni delle Nazioni Unite, concernenti i diritti dell'uomo, ratificate dai paesi arabi, e alle riserve che questi ultimi hanno espresso in merito, unitamente alle loro relative dichiarazioni[5]. Sommariamente, queste riserve e dichiarazioni toccano i seguenti punti:

- La disuguaglianza tra l'uomo e la donna in materia di matrimonio: poligamia, ripudio.
- La disuguaglianza tra musulmani e non musulmani in materia di matrimonio: un musulmano può sposare un monoteista, ma un monoteista non può sposare una musulmana; interdizione del matrimonio tra musulmani e non monoteisti.
- La disuguaglianza in materia successoria: la donna riceve generalmente la metà di ciò che riceve l'uomo.
- La disuguaglianza in materia di libertà religiosa: è permesso diventare musulmano, ma un musulmano che lasci l'islam è punito con la pena di morte e/o privato dei suoi diritti civili (interdizione di sposarsi, scioglimento del suo matrimonio, interdizione di ereditare, ecc.). Una coppia musulmana o di cui un coniuge è musulmano non può scegliere la religione dei suoi figli che devono essere obbligatoriamente musulmani.
- L'interdizione dell'adozione.

I seguenti segni sono utilizzati:

(x) Ratifica, adesione, accettazione o firma definitiva.

---

1 AG, 3ª Commissione, 26 ottobre 1981, A/C.3/36/SR.29, p. 5.
2 AG, 3ª Commissione, 9 ottobre 1981, A C 36/SR. 43, p. 10.
3 Ivi, p.12.
4 AG, 3ª Commissione, 9 novembre 1981, A/C.3/36/SR.43, p. 9.
5 Disponibile su: www.unhchr.ch/french/html/intlinst_fr.htm. V. anche http://untreaty.un.org/French/access.asp.

(xr) Dichiarazione o riserva (senza quelle relative al riconoscimento d'Israele).

(f) Firma non seguita da ratifica.

1) Convenzione sui diritti politici della donna, entrata in vigore il 7 luglio 1954[1]:

Algeria (x), Egitto (x), Giordania (x), Libano (x), Libia (x), Marocco (x), Mauritania (x), Tunisia (x), Yemen (xr).

2) Convenzione sulla nazionalità della moglie, entrata in vigore l'11 agosto 1958[2]:

Libia (x), Giordania (x), Tunisia (xr).

3) Convenzione sul consenso al matrimonio, l'età minima per il matrimonio e la registrazione dei matrimoni, entrata in vigore il 9 dicembre 1964[3]:

Giordania (x), Libia (x), Tunisia (x), Yemen (x).

4) Convenzione internazionale sull'eliminazione di ogni forma di discriminazione razziale, entrata in vigore il 4 gennaio 1969[4]:

Algeria (xr), Arabia Saudita (xr), Bahrain (x), Gibuti (f), Egitto (x), Emirati arabi uniti (x), Iraq (x), Giordania (x), Kuwait (x), Libano (x), Libia (x), Marocco (x), Mauritania (x), Oman (x), Qatar (x), Somalia (x), Sudan (x), Siria (x), Tunisia (x), Unione delle Comore (x), Yemen (x).

5) Patto internazionale relativo ai diritti economici, sociali e culturali, entrato in vigore il 3 gennaio 1976[5]:

Algeria (xr), Gibuti (x), Egitto (xr), Iraq (x), Giordania (x), Kuwait (xr), Libano (x), Libia (x), Marocco (x), Mauritania (x), Somalia (x), Sudan (x), Siria (x), Tunisia (x), Yemen (x).

6) Patto internazionale relativo ai diritti civili e politici, entrato in vigore il 23 marzo 1976[6]:

Algeria (xr), Bahrain (xr); Gibuti (x), Egitto (xr), Iraq (xr), Giordania (x), Kuwait (xr), Libano (x), Libia (x), Marocco (x), Mauritania (xr), Somalia (x), Sudan (x), Siria (x), Tunisia (x), Yemen (x).

7) Protocollo facoltativo al patto internazionale relativo ai diritti civili e politici, entrato in vigore il 23 marzo 1976[7]:

Algeria (x), Gibuti (x), Libia (x), Somalia (x).

8) Convenzione sull'eliminazione di ogni forma di discriminazione contro le donne, entrata in vigore il 3 settembre 1981[8]:

Algeria (xr), Arabia Saudita (xr), Bahrain (xr), Gibuti (x), Egitto (xr), Emirati arabi uniti (xr), Iraq (xr), Giordania (xr), Kuwait (xr), Libano (xr), Libia (xr), Marocco

---

[1] www.unhchr.ch/french/html/menu3/b/22_fr.htm.
[2] www.unhchr.ch/french/html/menu3/b/78_fr.htm.
[3] www.unhchr.ch/french/html/menu3/b/63_fr.htm.
[4] www.unhchr.ch/french/html/menu3/b/d_icerd_fr.htm.
[5] www.unhchr.ch/french/html/menu3/b/a_cescr_fr.htm.
[6] www.unhchr.ch/french/html/menu3/b/a_ccpr_fr.htm.
[7] www.unhchr.ch/french/html/menu3/b/a_opt_fr.htm.
[8] www.unhchr.ch/french/html/menu3/b/21_fr.htm.

(xr), Mauritania (xr), Oman (xr), Siria (xr), Tunisia (xr), Unione delle Comore (x), Yemen (xr).

9) Convenzione sui diritti del fanciullo, entrata in vigore il 2 settembre 1990[1]:

Algeria (xr), Arabia Saudita (xr), Bahrain (x), Gibuti (xr), Egitto (xr), Emirati arabi uniti (xr), Iraq (xr), Giordania (xr), Kuwait (xr), Libano (x), Libia (x), Marocco (xr), Mauritania (xr), Oman (xr), Qatar (xr), Somalia (f), Sudan (x), Siria (xr), Tunisia (xr), Unione delle Comore (x), Yemen (x).

III. Obiezioni occidentali alle riserve musulmane

Le riserve dei paesi arabi sono state talvolta oggetto di obiezioni da parte di altri Stati aderenti alle convenzioni. Così la Finlandia ha obiettato contro le riserve generali fatte da parecchi paesi musulmani in merito alla *Convenzione sull'eliminazione di ogni forma di discriminazione contro le donne*. Riferendosi alla riserva saudita per esempio, la Finlandia dice:

> Il Governo finlandese ha esaminato il tenore delle riserve del Governo dell'Arabia saudita alla Convenzione sull'eliminazione di ogni forma di discriminazione contro le donne.
>
> Il Governo finlandese ricorda che aderendo alla Convenzione, uno Stato si avvia a prendere le misure adeguate per eliminare la discriminazione contro le donne sotto tutte le sue forme e in tutte le sue manifestazioni.
>
> Una riserva, che consiste in una citazione generica del diritto religioso e del diritto nazionale, di cui non si precisa il tenore, com'è stata la riserva fatta dall'Arabia saudita, nella sua prima parte, non illustra chiaramente alle altre Parti aderenti alla Convenzione, in quale misura lo Stato che fa la riserva si impegnerà ad applicare la Convenzione, e induce dunque a dubitare che suddetto Stato sia determinato ad assolvere gli obblighi che si è assunto firmando la Convenzione.
>
> Inoltre, le riserve sono sottomesse al "principio generale d’interpretazione dei trattati", secondo il quale una Parte non può invocare le disposizioni del suo diritto interno, per giustificare il fatto di non assolvere gli obblighi assunti firmando un trattato.
>
> Siccome la riserva sul par. 2 dell'articolo 9, ha per scopo di annullare uno degli obblighi fondamentali che derivano dall'adesione alla Convenzione, il Governo finlandese è di parere che questa riserva è incompatibile con l'oggetto e lo scopo della Convenzione.
>
> Il Governo finlandese ricorda anche la disposizione dell'articolo 28 (sesta parte) della Convenzione, secondo cui "nessuna riserva incompatibile con l'oggetto e lo scopo della Convenzione sarà autorizzata".
>
> Il Governo finlandese fa dunque un'obiezione alle riserve suddette, relative alla Convenzione, fatte dal Governo dell'Arabia saudita.

---

[1] www.unhchr.ch/french/html/menu3/b/k2crc_fr.htm.

> Questa obiezione non impedisce l'entrata in vigore della Convenzione tra l'Arabia saudita e la Finlandia. La Convenzione entra in vigore tra i due Stati, dunque, senza che l'Arabia saudita possa trarre vantaggio dalle riserve.

Un'obiezione simile è stata formulata dall'Irlanda in merito alla riserva saudita e mauritana alla stessa Convenzione e, dalla Finlandia in merito alla riserva mauritana al Patto internazionale relativo ai diritti civili e politici.

Parte III.
Diritto penale

Il diritto penale costituisce, dopo il diritto di famiglia, il campo nel quale il diritto musulmano gioca o rischia di giocare il ruolo più importante. Affronteremo qui le seguenti questioni: le sanzioni musulmane, la libertà religiosa, l'etica sessuale, i limiti dello sport, la libertà artistica, i divieti alimentari e la macellazione rituale. Questa parte è da complementare con la parte seguente dedicata al diritto medico, in quanto queste due parti trattano di ciò che è permesso e ciò che è vietato.

Capitolo I.
Sanzioni musulmane

I. Chi fissa le sanzioni?

La sanzione è una misura punitiva prevista da colui che fa la legge a danno di colui che viola questa legge. Alla base della sanzione, c'è l'idea della valutazione degli atti umani, classificati generalmente in cinque categorie: atti obbligatori, atti raccomandati, atti vietati, atti riprovevoli, atti permessi. O più sommariamente, l'idea del bene e del male, del lecito e dell'illecito.

In ogni società, è il gruppo dominante che determina ciò che è bene e ciò che è male, ciò che è lecito e ciò che è illecito. Il bene e il male vengono allora assimilati al senso morale del gruppo al potere. Così in una società democratica, il bene e il male sono decisi dalla maggioranza; in un sistema dittatoriale, dal dittatore; in una società schiavista, dagli schiavisti; in una società mafiosa[1], dai padrini della mafia nazionale (come la mafia siciliana), o internazionale (come il Consiglio di sicurezza delle Nazioni Unite).

Per i musulmani, tutti i gruppi suddetti non fanno che difendere i loro interessi. Solo Dio è neutrale e benevolo, e può decidere ciò che è male e ciò che è bene. Tali decisioni sono trasmesse tramite messaggi divini ai profeti, e dai profeti a noi. L'uomo può intervenire solamente nei campi non regolati dalla legge religiosa. Egli può dedurre leggi adatte ad essere applicate ai campi non regolamentati dalle leggi religiose, partendo dalle norme religiose esistenti e lavorando per analogia. Per un non credente, questo sistema somiglia molto ad un sistema dittatoriale, utilizzando Dio per dominare meglio gli uomini, sfruttando i loro istinti religiosi attraverso un sistema di minacce e di promesse divine o terrene (*al-tarhib wal-targhib*). Per un credente, invece, è il solo mezzo per evitare l'arbitrarietà degli uomini e gli errori

---

[1] Etimologicamente, il termine italiano mafioso vuole dire bello, ben educato, fiero. Nel 1863, il dramma di successo I mafiusi di la Vicaria, in cui si rappresentavano scene di vita nelle prigioni di Palermo, provocò un cambio di significato di questo termine. Da allora significa malfattore (Pitrè: La mafia e l'omertà, p. 10-11).

causati dalle loro debolezze[1]. Rinviamo il lettore al capitolo primo, della prima parte di questo libro.

II. Classificazione delle pene in diritto musulmano

Il diritto musulmano distingue tra due categorie di reati:

- I reati puniti con pene fisse (*had*, pl. *hudud*) previste dal Corano o dalla Sunnah di Maometto. Questa categoria comprende i seguenti reati: il furto, il brigantaggio, l'insurrezione armata, l'adulterio, la falsa accusa d'adulterio, l'uso di bevande fermentate, l'apostasia e l'attentato alla vita o all'integrità fisica. Le pene previste per questi reati vengono applicate a condizioni rigorose che ogni scuola stabilisce a suo modo. Questi reati sono imprescrittibili.
- I reati puniti con pene discrezionali (*ta'zir*). Questa categoria comprende i reati suddetti, qualora una delle loro condizioni venga a mancare, oltre a quelli che non sono inclusi in quelli suddetti.

Quando le condizioni di un reato punito con pena fissa sono presenti, nessun colpevole può essere graziato (remissione totale o parziale della pena, o commutazione in una pena più mite). Ciò consegue dal versetto 2:229: "Ecco i limiti (*hudud*) di Dio, non li sfiorate. E coloro che trasgrediscono i termini di Dio, quelli sono i prevaricatori".

In certi reati, se il danneggiato o l'avente diritto decidono di perdonare, e di non far valere la loro parte di diritto, qualcosa può cambiare. È il caso dell'attentato alla vita o all'integrità fisica (il pagamento del prezzo del sangue permetterebbe di non scontare la pena), la falsa accusa di adulterio e il furto. Ma perdonare non è permesso in caso d'adulterio.

Il pentimento del colpevole può giocare un certo ruolo, solamente per i reati di brigantaggio e di apostasia. La pena (*had)* cade in questo caso. Ma lo Stato si riserva il diritto di infliggere una pena discrezionale.

III. Categorie delle sanzioni

Il diritto positivo d’ispirazione laica si interessa unicamente alla sfera temporale, punendo gli atti che recano offesa ad altri, mentre il diritto musulmano prevede anche delle sanzioni per la non adempienza ad obblighi religiosi (come per l'apostasia, ovvero l'abbandono dell'islam per un'altra religione, o per la rottura pubblica del digiuno, o addirittura per il non compimento delle preghiere quotidiane, come avviene in Arabia saudita). Per questa ragione, Ibn-Khaldun (d. 1406) considera il sistema religioso superiore al sistema laico. Distingue fra la gestione della società in vista della sua riuscita temporale, e la gestione della società in vista del saluto eterno per i suoi membri. Questo saluto, per lui, è assicurato solamente ad una società teocratica, gestita in base ad una legge divina. Scrive a questo riguardo:

> Lo scopo dell'esistenza umana non è solamente il benessere materiale. Questo mondo è vanità e futilità. Finisce con la morte e l'estinzione. È biasimevole tutto ciò che è stabilito solo in base a ragionamenti politici, senza che vi sia un

[1] V. 'Odeh: Al-tashri' al-jina'i al-islami, vol. 1, p. 17-25; Yasin: Al-wajiz fil-fiqh al-jina'i al-islami, p. 24-36.

> intervento superiore, da parte della legge religiosa […]. Il legislatore (Dio) conosce meglio della massa ciò che è buono per lei, in merito alla sua sfera spirituale. Le leggi degli uomini riguardano solamente gli interessi temporali: "Essi conoscono [solo] l'apparenza della vita terrena e non si curano affatto dell'altra vita" (30:7). Al contrario, il disegno del Legislatore, nei confronti dell'umanità, è di assicurare la sua felicità nell'altra vita[1].

Questa mescolanza tra temporale e spirituale conduce ad emettere delle sanzioni che il legislatore laico non conosce, come quelle relative al digiuno, di cui parleremo più in là. Inoltre, il Corano prevede delle sanzioni nell'altra vita: la privazione del paradiso e delle sue delizie (cibi, bevande, compreso il vino, e soprattutto donne o, secondo una teoria moderna iconoclastica, uva bianca)[2]. Ci sono anche sanzioni che conducono al fuoco dell'inferno e ai supplizi che l'accompagnano, che lasceremo da parte. Escludiamo anche le sanzioni previste in tempo di guerra: messa a morte dei prigionieri; espulsione del nemico e distruzione dei suoi beni; ecc. Ci limiteremo qui alle sanzioni relative a questa vita, quelle inflitte in tempo di pace a coloro che sono considerati colpevoli, e insisteremo in modo particolare sulla pena di morte, la cui abolizione è oggetto di un largo dibattito mondiale.

1) La pena di morte

A) Rispetto della vita e pena di morte

Uno dei dieci comandamenti prescrive: "Non ucciderai"[3]. Ma questo versetto può essere interpretato come "di tua propria iniziativa" (vale a dire senza l'accordo della comunità), o "in nessun caso" (vale a dire mai).

L'Antico Testamento prevede l'applicazione della pena di morte, in virtù della legge del contrappasso[4], oppure come sanzione per certi reati (idolatria[5]; lavoro durante il sabato[6]; offesa ai genitori[7]; furto[8]; adulterio[9]; incesto[10]; prostituzione[11]; non verginità della donna[12]; omosessualità[13]; rapporti sessuali con gli animali[14]; stregoneria[15], ecc.).

Le norme bibliche furono riprese dal Corano, dalla Sunnah di Maometto e dai giuristi musulmani classici. Niente di stupefacente in ciò, poiché l'Antico Testamento

---

1 Ibn-Khaldoun: Discours sur l'histoire universelle, p. 368-369.

2 Luxenberg considera che una lettura erronea del Corano trasformò uva bianca in houris dai grandi occhi (Luxenberg: Die Syro-Aramäische Lesart des Koran, p. 259).

3 Es 20:13 e Dt 5:17.

4 Lv 24:17-21.

5 Dt 13:6-10; Dt 17:4-6.

6 Es 31:16, 35:2,3; Nb 15:32-36.

7 Es 21:15; Lv 20:9.

8 Es 22:2.

9 Dt 22:22-23; Lv 20:10.

10 Lv 20:17.

11 Lv 21:9.

12 Dt 22:20-21.

13 Lv 20:13 e 16.

14 Es 22:18; Lv 20:15-16.

15 Lv 22:17.

e gli scritti rabbinici hanno influenzato largamente Maometto e i suoi adepti. Tra questi si contava un buon numero di ebrei tra cui il famoso Ka'b Al-Ahbar.

Il diritto musulmano prescrive il rispetto della vita, anche quella degli animali. Così, è permesso uccidere gli animali o praticare la caccia, ma solo per nutrirsi. Un detto di Maometto dice: "Una donna è entrata all'inferno perché aveva tenuto rinchiusa la sua gatta, e l'aveva lasciata senza darle da mangiare o da bere, e senza permetterle di nutrirsi da sola, con piccole bestie della terra". La caccia e la pesca sono autorizzate solamente per procurarsi del cibo[1]. Invece, se lo scopo è di divertirsi uccidendo, o facendo soffrire gli animali, tali pratiche sono vietate. Maometto avrebbe detto che l'uccello insorgerà, il giorno del giudizio, accusando colui che l'ha ucciso futilmente (*'abathan*)[2]. Avrebbe maledetto colui che colpisce un animale trattenuto in un luogo chiuso. Avrebbe anche vietato di contrapporre gli animali gli uni agli altri[3]. Alcune fatwa vietano la tauromachia e i combattimenti tra animali[4]. Torneremo a parlare di animali nel capitolo IV, della parte dedicata ai limiti imposti allo sport.

A proposito della vita umana, il Corano enuncia:

> Abbiamo prescritto ai figli di Israele che chiunque uccida un uomo, che non abbia ucciso a sua volta o che non abbia sparso la corruzione sulla terra, sarà come se avesse ucciso l'umanità intera. E chi ne abbia salvato uno, sarà come se avesse salvato tutta l'umanità (5:32).

Questo testo, preso dal Talmud, riguarda gli ebrei, ma è di applicazione generale, in virtù della regola secondo la quale le norme che si rivolgono agli ebrei sono anche valide per i musulmani, se non c'è indicazione che siano state abrogate per questi ultimi.

Altrove, il Corano vieta l'infanticidio, pratica alla quale ricorrevano gli associatori:

> Ed è così che i loro déi hanno reso accettabile a molti politeisti l'assassinio dei loro figli (6:137).
>
> Sono certamente perduti quelli che, per idiozia e ignoranza, uccidono i loro figli (6:140).
>
> Quando si annuncia a uno di loro la nascita di una figlia, il suo volto si adombra e soffoca [in sé la sua ira]. Sfugge alla gente, per via della disgrazia che gli è stata annunciata: deve tenerla nonostante la vergogna o seppellirla nella polvere? Quant'è orribile il loro modo di giudicare (16:58-59).
>
> Non uccidete i vostri figli per timore della miseria: siamo noi a provvedere per il loro cibo, come [provvediamo] per il vostro stesso. Ucciderli è veramente un peccato gravissimo (17:31).

---

[1] Il Corano permette la caccia (5:1-2, 4 e 94-96) e la pesca (35:12); stabilisce delle restrizioni per la caccia, così è proibito cacciare in stato di sacramento durante il pellegrinaggio.

[2] Al-Shawkani: Nayl al-awtar, vol. 9, p. 13-15.

[3] Ivi, vol. 8, p. 249-250.

[4] Fatwa presa dalla 10[a] sessione del 17-21 ottobre 1987, in: Qararat al-majma' al-fiqhi al-islami, sessione 10-13, 1408-1411 eg, p. 26-27.

> O Profeta, quando vengono a te le credenti a stringere il patto, [giurando] [...] che non uccideranno i loro figli [...], stringi il patto con loro (60:12).
>
> Quando verrà chiesto alla [neonata] sepolta viva, per quale colpa sia stata uccisa (81:8-9).

Il diritto musulmano vieta non solo il diritto di recare offesa alla vita altrui, ma anche alla propria vita, il suicidio:

> Non gettatevi da soli nella perdizione (2:195).
>
> Non uccidetevi da voi stessi (4:29).

Il rispetto della vita è illustrato chiaramente dalla possibilità di ricorrere alla dissimulazione (*taqiyyah*) in caso di pericolo. Il Corano dice: "Quanto a chi rinnega Dio dopo aver creduto, eccetto colui che ne sia costretto, mantenendo serenamente la fede in cuore, e a chi si lascia entrare in petto la miscredenza; su di loro è la collera di Dio e avranno un castigo terribile" (16:106; v. anche 3:28-29). Questo versetto sarebbe stato rivelato in seguito alla persecuzione subita da un compagno del profeta da parte dei miscredenti; questi l'hanno lasciato solamente quando ha insultato Maometto. Questi lo rassicurò allora che se la fede è mantenuta nel suo cuore, non ha niente da rimproverarsi[1].

Come in diritto positivo, ogni attentato alla vita necessita di una ragione valida ammessa dalla legge. Il Corano utilizza l'espressione "a parte il buon diritto" (*illa bil-haq*):

> A parte il buon diritto, non uccidete nessuno di coloro che Dio ha reso sacri (6:151 e 17:33).
>
> Coloro che non invocano altra divinità assieme a Dio; che non uccidono, a parte il buon diritto, un'anima che Dio ha reso sacra; e non si danno alla fornicazione. E chi compie tali azioni avrà una punizione (25:68).

Il Corano rimprovera agli ebrei di avere ucciso i profeti "ingiustamente" (*bi-ghayr haq*) (2:61; 3:21, 112, 181; 4:155).

La guerra santa è la prima ragione valida per toccare la vita altrui e la propria vita. Come abbiamo detto, la preservazione della religione è in cima agli interessi che cerca di preservare il diritto musulmano. Passa prima del diritto alla vita. Così non si può invocare l'interdizione di uccidere o di farsi uccidere per non partecipare alla guerra. Parecchi versetti del Corano prescrivono il combattimento. Ne citiamo tre:

> Combattete per la causa di Dio contro coloro che vi combattono, ma senza eccessi, ché Dio non ama coloro che eccedono (2:190).
>
> Vi è stato ordinato di combattere, anche se non lo gradite. Ebbene, è possibile che abbiate avversione per qualcosa che invece è un bene per voi, e può darsi che amiate una cosa che invece vi è nociva. Dio sa e voi non sapete (2:216).
>
> Dio ha comprato dai credenti le loro persone e i loro beni [dando] in cambio il Giardino, [poiché] combattono sul sentiero di Dio, uccidano e siano uccisi.

---

[1] Al-mawsu'ah al-fiqhiyyah, vol. 13, p. 180-200. V. Aldeeb Abu-Sahlieh: Le secret entre droit et religion, p. 27-60.

> Promessa autentica per lui vincolante, presente nella Torah, nel Vangelo e nel Corano (9:111).

Evidentemente, nella situazione attuale, si pensa soprattutto agli attentati suicidi e alla glorificazione del martire da parte dei musulmani. Segnaliamo tuttavia che il Corano insiste sulla necessità che il combattimento si faccia in primo luogo con i beni, prima che con le persone: "Leggeri o pesanti, lanciatevi nella missione e lottate con i vostri beni e le vostre vite. Questo è meglio per voi, se lo sapeste!" (9:41)[1]. Ben più, in certi versetti, è unicamente questione di combattimento con i beni[2]. Il filosofo Al-Farabi (d. 950) mette in guardia contro la glorificazione eccessiva dell'altra vita e l'abbandono di questa vita. Vede un'astuzia di persone senza scrupolo nello scopo di spossessarli dei loro beni[3]. Oggi, i paesi arabi preferiscono insistere sulla glorificazione del martire pur fornendo il petrolio che fa funzionare gli aerei e i carri armati usati dai loro nemici per combatterli.

B) Limitazione del diritto alla vita in tempo di pace

Il diritto musulmano classico prevede la pena di morte per diversi reati:

a) Omicidio

In caso di omicidio volontario, il Corano dà all'avente diritto la possibilità di vendicarsi sul colpevole, applicando la legge del taglione[4]. Questa concessione è stata ereditata dall'Antico Testamento[5]. Questa rivalsa è permessa in primo luogo secondo il versetto 5:32 citato sopra, e in seguito secondo il versetto 17:33, che dice:

> Non uccidete, senza valida ragione, coloro che Dio vi ha proibito di uccidere. Se qualcuno viene ucciso ingiustamente, diamo autorità al suo rappresentante; che questi però non commetta eccessi [nell'uccisione] e sarà assistito.

Il Corano giustifica il ricorso alla legge del taglione: "Nel contrappasso c'è una possibilità di vita, per voi che avete intelletto. Forse diventerete timorati [di Dio]" (2:179). Ma invita pure al perdono:

> Per loro prescrivemmo vita per vita, occhio per occhio, naso per naso, orecchio per orecchio, dente per dente e il contrappasso per le ferite. Quanto a colui che vi rinuncia per amor di Dio, varrà per lui come espiazione. Coloro che non giudicano secondo quello che Dio ha fatto scendere, questi sono gli ingiusti (5:45).
>
> O voi che credete, in materia di omicidio vi è stato prescritta la legge del taglione: libero per libero, schiavo per schiavo, donna per donna. E colui che sarà stato perdonato da suo fratello, venga perseguito nella maniera più dolce e paghi un indennizzo: questa è una facilitazione da parte del vostro Signore, e una misericordia. Ebbene, chi di voi, dopo di ciò, trasgredisce la legge, avrà un doloroso castigo (2:178).

---

[1] V. anche 4:95; 8:72; 9:20, 44, 81, 88; 49:15; 61:11.
[2] V. 2:261-262, 265; 9:20.
[3] Al-Farabi: Kitab ara' ahl al-madinah al-fadilah, p. 160-165.
[4] Sulla legge del taglione, v. 2:178-179, 194; 4:92; 5:32, 45; 16:126; 17:33; 22:60; 42:40-41.
[5] V. Es 21:23-25; Lv 24:17-21; Dt 19:19 e 21; 24:16; Nb 35:31, 33; 1 S 15:33. Gesù soppresse la legge del taglione: Mt 5:38-40.

L'omicidio involontario non dà il diritto di toccare la vita altrui, dà invece diritto a misure compensative:

> Il credente non deve uccidere il credente, se non per errore. Chi, involontariamente, uccide un credente, affranchi uno schiavo credente e versi alla famiglia [della vittima] il prezzo del sangue, a meno che essi non vi rinuncino caritatevolmente. Se il morto, seppur credente, apparteneva a gente vostra nemica, venga affrancato uno schiavo credente. Se apparteneva a gente con la quale avete stipulato un patto, venga versato il prezzo del sangue alla [sua] famiglia e si affranchi uno schiavo credente. E chi non ne ha i mezzi, digiuni due mesi consecutivi per dimostrare il pentimento davanti a Dio. Dio è sapiente, saggio (4:92).

b) Brigantaggio e insurrezione armata

Questi due reati, enunciati nel versetto 5:32 sopra citato, come "corruzione sulla terra", sono stati sviluppati nei versetti 5:33-34:

> La ricompensa di coloro che fanno la guerra a Dio e al suo Messaggero e che seminano la corruzione sulla terra è essere uccisi o crocifissi, vedersi tagliate la mano e la gamba dai lati opposti o essere esiliati sulla terra: ecco l'ignominia che li toccherà in questa vita; nell'altra vita avranno castigo immenso, eccetto quelli che si pentono prima di cadere nelle vostre mani. Sappiate, Dio è perdonatore, misericordioso.

Si osserverà qui che il Corano prescrive la non applicazione della pena di morte in caso di pentimento del colpevole prima della sua cattura. Si suppone qui che questi si sia consegnato all'autorità. Se il colpevole non si pente e non si costituisce prima di essere preso, non può essere graziato; il suo pentirsi dopo essere stato preso non gli evita la pena.

La sanzione della crocifissione è probabilmente la sanzione più umiliante. Secondo il Corano, il Faraone ricorreva alla crocifissione (v. 7:124; 12:41; 20:71; 26:49). Il Corano ne parla, a proposito della crocifissione di Gesù, che nega essere avvenuta:

> [...] dissero: "Abbiamo ucciso il Messia Gesù figlio di Maria, il Messaggero di Dio!" Invece non l'hanno né ucciso né crocifisso, ma così parve loro (4:157)[1].

c) Adulterio

Ritorneremo su questo reato nel capitolo III dedicato all'etica sessuale. Accenniamo semplicemente qui al fatto che il Corano, contrariamente all'Antico Testamento[2], non prevede la lapidazione, ma la flagellazione. Tuttavia 'Umar (d. 644), il secondo califfo, ha fatto ammettere da un'assemblea, che il Corano comportasse un versetto che prevedeva la lapidazione, e che questo versetto fosse stato abrogato nel suo senso letterale, ma mantenuto nella sua essenza[3]. La lapidazione è prevista

---

1. Questa opinione concernente la crocifissione richiama gli Atti di Giovanni (apocrifo, par. 90) che riportano una frase di Gesù: "Io non sono quello che è sulla croce". Scritti dei primi secoli indicano che Simone di Cirene sarebbe stato crocifisso al posto di Gesù (Le Coran, traduzione di Denise Masson, p. 819, nota del versetto 4:157).
2. Lv 20:10; Dt 22:22-26; V. anche Gv 8:3-11.
3. Aldeeb Abu-Sahlieh: Introduction à la société musulmane, p. 209.

anche dalla Sunnah; fu applicata da Maometto nel caso sopra esposto relativo a due ebrei adulteri che gli furono consegnati.

d) Stregoneria

I giuristi classici prevedono la pena di morte contro lo stregone perché è considerato come un miscredente secondo il versetto 2:102 del Corano. Invocano alcuni detti di Maometto e del califfo 'Umar che avrebbero prescritto di tagliargli testa.

Una tale sanzione si trova all'articolo 9 di un progetto di codice penale senza data dello Yemen del Nord, antecedente all'unificazione, a cui si ispiravano i tribunali yemeniti. Una tesi egiziana giustifica questo castigo per il fatto che la stregoneria provoca dei danni mentali a persone non molto evolute e di basso livello intellettuale. Perciò, occorre contrastarla con i mezzi i più efficaci. Questo non sarebbe necessario in un paese dove la ragione predominasse. Aggiunge, a questo proposito, che il diritto musulmano prevede la pena di morte per questo reato[1]. Tutto ciò è affrontato né dal progetto egiziano né dal progetto della Lega araba.

e) Apostasia

È il fatto di abbandonare la religione musulmana. La pena capitale contro questo reato è prevista non nel Corano, ma nella Sunnah di Maometto che avrebbe detto: "Quello che cambia religione, uccidetelo". Questo reato è imprescrittibile e il reo non può essere graziato da parte delle autorità. Solo il pentimento può evitare all'apostata la pena di morte. È in virtù di questa norma che l'imam Khomeini ha emesso la sua famosa fatwa del 14 febbraio 1989 condannando a morte Salman Rushdie dopo la pubblicazione del suo libro *I versetti satanici*[2]. Si ricordi anche il caso di Taslima Nasreen. Abbiamo parlato nella parte II, capitolo III, delle conseguenze dell'apostasia in relazione al diritto di famiglia e di successione; nel seguente capitolo tratteremo le conseguenze in relazione al diritto penale.

f) Reati gravi

Lo Stato può applicare la pena di morte a titolo di castigo discrezionale, per reati che considera abbastanza gravi, come lo spionaggio. Può applicarla anche in caso di recidiva, per reati meno gravi, come la consumazione di alcool, reato normalmente punito con la flagellazione.

g) Legittima difesa

Il diritto musulmano permette di attentare alla vita altrui per legittima difesa. Non ci attarderemo su questa nozione conosciuta in tutte le legislazioni del mondo, con diverse sfumature.

2) Amputazione di un arto

Il Corano indica che l'amputazione della mano e del piede è stata praticata, quale sanzione, dal Faraone (7:124; 20:71; 26:49). Il Corano prevede l'amputazione di un arto in relazione all'applicazione della legge del taglione, prescritta nei versetti 2:178 e 5:45 sopra menzionati: occhio per occhio, dente per dente, ecc. Evidentemente ciò necessita della presenza nella persona colpevole di un arto equivalente a

---

[1] 'Abd-al-'Al: 'Uqubat al-i'dam, p. 374-376.

[2] Su questa fatwa, v. Aldeeb Abu-Sahlieh: Les musulmans face aux droits de l'homme, p. 396-399.

quello che ha perso la vittima. Così, una donna che strappasse un testicolo a un uomo, dovrebbe pagare il prezzo del testicolo che lei non ha. Inoltre, il Corano prevede l'amputazione di un arto quale sanzione per il reato di *harabah*, come indicato nel versetto 5:33 suddetto. Infine, prevede l'amputazione della mano in caso di furto:

> Tagliate la mano al ladro e alla ladra, per punirli di quello che hanno fatto e come sanzione da parte di Dio. Dio è eccelso, saggio (5:38).

3) Prezzo del sangue

È previsto in caso di perdono di un reato punibile secondo la legge del taglione (2:178 e 5:45), e in caso di omicidio involontario (4:92), secondo i versetti citati sopra.

4) Flagellazione

Il Corano prescrive dei colpi di frusta in caso di adulterio:

> Flagellate la fornicatrice e il fornicatore, ciascuno con cento colpi di frusta e non vi impietosite [nell'applicazione] della Religione di Dio, se credete in lui e nell'Ultimo Giorno, e che un gruppo di credenti sia presente alla punizione (24:2).

Questa sanzione è applicabile anche a colui che accusa altri di adulterio, ma senza portare quattro testimoni che confermino il fatto. Il Corano dice:

> Coloro che accusano le donne oneste senza produrre quattro testimoni, siano fustigati con ottanta colpi di frusta e non sia mai più accettata la loro testimonianza. Essi sono i corruttori (24:4).

5) Privazione del diritto di testimoniare

Il versetto 24:4 suddetto priva il calunniatore del diritto di testimoniare in futuro. Identica sanzione è prevista in caso di falsa testimonianza in materia di testamento (5:107-108).

6) Affrancamento di uno schiavo

Il Corano prescrive nel versetto 4:92 sopra riportato la liberazione di uno schiavo in caso di omicidio involontario. Identica sanzione è prevista in caso di non mantenimento di un giuramento:

> Dio non vi punirà per un'avventatezza nei vostri giuramenti, ma vi punirà per i giuramenti che avete ponderato. L'espiazione consisterà nel nutrire dieci poveri con lo stesso [volume di] cibo con cui nutrireste la vostra famiglia, o nel vestirli, o nel liberare uno schiavo. E chi non ha i mezzi per farlo, digiuni allora per tre giorni. Ecco l'espiazione per i giuramenti che non avrete osservato. Tenete fede ai giuramenti! Così Dio vi spiega i suoi segni affinché, siate riconoscenti (5:89).

Infine, questa sanzione è prevista verso colui che paragoni sua moglie alla schiena di sua madre (formula colla quale il marito giura che si asterrà dai rapporti sessuali con sua moglie, comparata a sua madre):

> Coloro che paragonano le loro mogli alla schiena delle loro madri e poi si pentono di quello che hanno detto, liberino uno schiavo prima di riprendere i

rapporti coniugali. Siete esortati a far ciò. Dio è ben informato di quello che fate (58:3).

7) Nutrire e vestire dei bisognosi

Il Corano prescrive di nutrire e di vestire dei bisognosi, se si son commessi diversi reati minori: non osservanza del digiuno (2:184) o di un giuramento (5:89); caccia in stato di sacramento (5:95); paragone tra la moglie e la schiena della propria madre (58:4); impedimento di radersi la testa durante il pellegrinaggio (2:196).

8) Fare un sacrificio

Il sacrificio è prescritto in caso d'impedimento a fare il pellegrinaggio (2:196), e in caso di caccia in stato di sacramento (5:95).

9) Digiunare

Il digiuno è prescritto in caso d'impedimento a radersi la testa durante il pellegrinaggio (2:196), di omicidio involontario (4:92), di non osservanza di un giuramento (5:89), di caccia in stato di sacramento (5:95) e di paragone tra la moglie e la schiena della propria madre (58:3-4).

10) Altre sanzioni

Altre sanzioni sono previste dal Corano; menzioniamo quelle permesse:

- Picchiare la moglie per cattivo comportamento (*nushuz*): 4:34.
- Relegare la moglie per cattivo comportamento (*nushuz*): 4:34.
- Confinare in casa fino alla morte chi si macchia di lesbismo: 4:15.
- Non frequentare quelli che si burlano della religione: 4:140.
- Esilio per reato di *harabah* (insurrezione, brigantaggio): 5:33.
- Trattenere il malfattore come riscatto (storia di Giuseppe): 12:75.
- Trasformare i peccatori in scimmie e in maiali. Questa sanzione inflitta da Dio, scritta nel Talmud (Sanhedrino 109a), e ricordata nel Corano, è utilizzata da certe persone per accusare i musulmani d'antisemitismo[1], poiché nel Corano è scritto:

  Avrete saputo di quelli dei vostri che trasgredirono il Sabato ai quali dicemmo: Siate scimmie reiette (2:65).

  Posso forse annunciarvi peggior ricompensa da parte di Dio? Coloro che Dio ha maledetto, i quali hanno destato la sua collera e che egli ha trasformato in scimmie e porci, coloro che hanno adorato gli idoli, sono questi che versano nella condizione peggiore e sono i più lontani dalla retta via (5:60).

  Quando poi per orgoglio si ribellarono a ciò che era stato loro vietato, dicemmo loro: "Siate scimmie reiette!" (7:166).

[1] V. per esempio: http://moise.sefarad.org/belsef.php/id/953 che riporta uno studio diffuso da un Ministro-consigliere dell'informazione presso l'ambasciata di Israele a Parigi.

IV. Attenuazione delle sanzioni

Rivelato in una società retta dalla giustizia privata e dalla legge del taglione, il Corano non poteva non tenere conto di questa realtà. Giunge sino a vedere un elemento positivo nella legge del taglione:

> Nel contrappasso c'è una possibilità di vita, per voi che avete intelletto. Forse diventerete timorati [di Dio] (2:179).

Altrove dice:

> Se Dio non respingesse alcuni per mezzo di altri, la terra sarebbe certamente corrotta (2:251).
>
> Se Dio non respingesse gli uni per mezzo degli altri, sarebbero ora distrutti monasteri e chiese, sinagoghe e moschee nei quali il nome di Dio è spesso menzionato (22:40).

Ma il Corano incita al perdono, come abbiamo visto nei versetti 2:178, 4:92, 5:45 e 42:40. Inoltre, accorda al delinquente, anche per un reato tanto grave quanto l'insurrezione e il brigantaggio (5:33-34), la possibilità di sfuggire alla sanzione se si consegna prima di essere preso dall'autorità. Prevede la sostituzione di una sanzione penale con una sanzione finanziaria, come indicato sopra. Bisogna aggiungere che il Corano prevede delle condizioni quasi impossibili da realizzare, perché vengano accertati certi reati come l'adulterio; in questo caso si esige la testimonianza di quattro persone che, usando il linguaggio dei giuristi musulmani, abbiano visto "la corda nel pozzo", o "la piuma nel calamaio". I giuristi musulmani hanno anche fissato delle restrizioni importanti al fine di evitare l'amputazione della mano e del piede al ladro.

Si segnala inoltre che il diritto musulmano punisce con la pena capitale l'apostata, sanzione prevista non dal Corano, ma dai detti di Maometto. Ma anche qui permette all'apostata di pentirsi e così sfuggire alla sanzione, anche se il suo pentimento è dettato dal timore per la sanzione. Secondo un detto di Maometto, non si può aprire il cuore dell'uomo per conoscere le vere ragioni del suo pentimento. Ma si dice che il pentimento non possa avere luogo che per due volte. Se il colpevole rinnega la sua religione una terza volta, è passibile della pena capitale[1].

Si segnala infine che se il perdono da parte della vittima, e addirittura dello Stato, è autorizzato, questo perdono non può essere accettato in caso d'adulterio, contrariamente al diritto positivo che permette al marito di scusare sua moglie.

V. Evoluzione delle sanzioni

1) Mantenimento limitato delle sanzioni penali islamiche

La maggior parte dei paesi arabi ha abbandonato le sanzioni islamiche, optando per un sistema di sanzioni, riprese principalmente dall'Occidente. Tuttavia alcuni paesi continuano a ricorrere alle sanzioni islamiche, o sono tornati a farlo. Così, l'Arabia saudita continua ad applicarle in caso di reati come il furto, l'adulterio, l'attentato

[1] Sul delitto d'apostasia, v. Aldeeb Abu-Sahlieh: Liberté religieuse et apostasie dans l'islam.

alla vita e all'integrità fisica, e l'apostasia[1], mentre l'Egitto ha abbandonato queste sanzioni.

Il Sudan ha applicato il diritto penale musulmano dal mese di settembre 1983, fino al colpo di Stato di marzo 1985, che ha rovesciato il governo del presidente Numeiri. Questa esperienza è stata benefica per l'Egitto, perché ha fatto fallire il progetto penale islamico del 1982, scartato nel maggio 1985. Il Sudan, tuttavia, è ritornato al diritto penale musulmano promulgando un nuovo codice penale musulmano nel 1991, severo quanto il precedente, dove tutte le sanzioni penali islamiche sono previste.

L'applicazione del diritto penale musulmano in questo paese è stata sottoposta ad un attacco particolarmente da parte di *Amnesty international* e della *Commissione internazionale dei giuristi*. *Amnesty international* disse il 27 agosto 1984: "L'amputazione deliberata, e a sangue freddo, fa evidentemente parte delle pene crudeli, inumane e degradanti"[2].

In seguito a questi attacchi, la Sottocommissione delle Nazioni Unite per la lotta contro le misure discriminatorie e la protezione delle minoranze, con la sua risoluzione 22/1984 nella quale il nome del Sudan fu poi cancellato, chiese ai paesi che praticavano l'amputazione di stabilire altre norme conformi all'articolo 5 della Dichiarazione universale. Il rappresentante del Sudan condannò questa risoluzione in un intervento davanti alla suddetta Sottocommissione, in data 22 agosto 1984, dicendo:

> La critica indirizzata alle norme musulmane può essere compresa solamente come critica indirizzata alla religione musulmana in se stessa. Perciò, mettere le norme musulmane sulla bilancia dei diritti dell'uomo mira a sviare le discussioni della Sottocommissione dai suoi obiettivi principali per condurle nel campo della valutazione delle norme e delle legislazioni sacre[3].

Nei lavori di questa Sottocommissione, esperti del Marocco, della Giordania e dell'Egitto sono intervenuti per dare il loro parere sulle pratiche sudanesi. Tutti questi esperti hanno approvato ciò che accade in Sudan e hanno considerato che ciò non è contrario ai diritti dell'uomo, anche se poi questi stessi paesi non applicano il diritto penale islamico.

In un altro intervento, nel quadro del Seminario sulla promozione della comprensione, della tolleranza e del rispetto nei campi che si riferiscono alla libertà di religione o di pensiero organizzato dal Centro delle Nazioni Unite per i diritti dell'uomo, tenutosi a Ginevra tra il 3 e il 14 dicembre 1984, il rappresentante del Sudan, il 12 dicembre 1984, disse a proposito di questa stessa risoluzione:

> Questa risoluzione, dal nostro punto di vista, è una condanna chiara degli insegnamenti e delle norme della religione musulmana e supera pericolosamente i limiti, e questo approfondisce il fossato tra le religioni e le credenze e va contro il rispetto degli insegnamenti delle religioni sacre. Non

---

[1] Sulla pratica dell'Arabia saudita, v. Ibn-Dhafir: Al-ijra'at al-jina'iyyah fi jara'im al-hudud.

[2] E/CN.4/sub.2/1984/SR.23, p. 8-11; E/CN.4/sub.2/1984/SR.25, p. 14-15.

[3] Testo arabo trasmesso dalla rappresentante di Amnesty international.

> corrisponde più agli scopi del Seminario per il fatto che esso utilizza i diritti dell'uomo per raggiungere altri obiettivi, opposti a quelli degli stessi diritti dell'uomo. La promozione della comprensione e della tolleranza esige il rispetto degli insegnamenti delle religioni[1].

La Libia ha adottato, tra il 1972 e il 1974, delle leggi che regolano il furto e il brigantaggio (legge 148/1972), l'accusa di adulterio (legge 52/1974) e l'adulterio (legge 70 /1973). Questa ultima legge prevede solamente la pena della flagellazione (100 frustate) addizionata di una pena detentiva discrezionale, mentre accantona la pena della lapidazione, non prevista dal Corano. Ho chiesto a un giudice libico se l'amputazione della mano del ladro fosse praticata nel suo paese. Il giudice mi ha risposto negativamente. Mi ha spiegato che Kadhafi non voleva entrare in conflitto aperto col popolo in un campo tanto delicato quale è l'applicazione del diritto musulmano. Ha lasciato ai comitati popolari la responsabilità di legiferare, e ai tribunali la responsabilità di giudicare, riservandosi la responsabilità di eseguire o di non eseguire i giudizi, paralizzando così la legge penale islamica che non gli aggrada. Questo ricorda un po' il diritto di grazia accordato al capo dello Stato francese in materia penale.

2) Abolizione della pena di morte

La pena di morte suscita attualmente un dibattito su scala mondiale. Parecchie ragioni umanitarie sono avanzate per esigerne abolizione. A queste ragioni, bisogna aggiungere quella dell'evoluzione della società. Nei paesi arabo-musulmani, chiunque può temere che per un nonnulla gli si tagli la testa. Con questa spada di Damocle pendente, non c'è alcuna possibilità per l'avanzata della democrazia o per il processo d'evoluzione. L'applicazione della pena di morte è il mezzo più potente per evitare il cambiamento delle mentalità. È sinonimo di confisca della libertà di religione, di parola, di stampa. L'abolizione della pena di morte diventa così una condizione *sine qua non* per l'evoluzione della società arabo-musulmana. Abolendo la pena di morte non si compie solamente un atto di carità verso l'individuo, ma anche verso l'insieme della società.

C'è una speranza di vedere sparire questa pena nei paesi arabo-musulmani? Quale è la posizione dei loro governi e dei loro pensatori?

A) Posizione dei governi

Nel 1982, a seguito di una richiesta del Segretario generale delle Nazioni unite concernente il secondo protocollo facoltativo al Patto civile per l'abolizione della pena capitale, il Pakistan si dichiarò "nell'impossibilità di adottare qualsiasi misura che miri a fissare una scadenza per l'abolizione della pena capitale" a causa della sua Costituzione, la quale "impone l'applicazione della Shari'ah islamica". Perciò, "certe leggi conformi alle prescrizioni dell'islam come sono esposte nel santo Corano e nella Sunnah e che prevedono la pena capitale per certi delitti sono state applicate e continueranno a esserlo in Pakistan". Quanto al Qatar, affermò di aver limitato in larga misura l'applicazione della pena di morte, riservata ai delitti i più gravi. Stimò tuttavia necessario che la legge continuasse a prevedere la pena capi-

---

[1] Testo arabo trasmesso dalla rappresentante di Amnesty international.

tale: "Si tratta di una pena giusta, dissuasiva e decisiva in un numero limitato di casi e nelle circostanze precise enunciate nella legislazione in vigore". Aggiunse che la Shari'ah è "la fonte principale della sua legislazione. Questo diritto prescrive la pena di morte per i delitti i cui autori meritano di essere eliminati dalla società, come l'omicidio premeditato e la sedizione". Per queste ragioni, disse di voler mantenere la pena capitale[1].

Nel suo rapporto del 15 maggio 1993, *Amnesty international* criticò l'aumento dei casi di esecuzione in Arabia saudita. Per il solo anno 1992, dice il rapporto, 105 persone furono giustiziate pubblicamente[2]. L'ambasciatore saudita a Londra rispose che le pene islamiche applicate nel suo paese sono quelle previste dal Corano. Si stupì davanti al disprezzo che Amnesty International manifestò nei confronti delle credenze dei musulmani; Amnesty International affermò che la pena di morte prevista dal Corano costituisse una pena crudele e disumana. L'ambasciatore saudita disse che *Amnesty International*, la quale si fa paladina della libertà, dovrebbe concedere la libertà agli altri, e meglio lasciare che essi applichino il sistema religioso che hanno scelto, e non il sistema filosofico proprio dell'Organizzazione; egli concluse che le prese di posizione di *Amnesty International* la rendevano un'Organizzazione contraria all'islam.

Rispondendo a un editoriale apparso sul giornale *Le Monde*, l'ambasciatore saudita a Parigi disse che il suo paese "applica, certo, conformemente alla legge coranica, il castigo supremo in caso di omicidio premeditato, di stupro, di assassinio di donne e fanciulli, di traffico di droga. L'esecuzione è pubblica; è un'espressione di fede, da parte di uno Stato credente, e una forma d'esercizio del diritto di applicare la propria legge, da parte di uno Stato sovrano"[3].

Nella sua risoluzione 2005/59 del 20 aprile 2005, la Commissione dei diritti dell'uomo delle Nazioni Unite fece un appello in favore dell'abolizione della pena di morte, dove si esortavano gli Stati in cui la pena capitale era in vigore a una moratoria di quella pena, in vista della sua abolizione totale. Questa risoluzione fu adottata da 26 Stati e respinta da 17. Gli astenuti furono 10. Ecco come si votò:

> favorevoli furono Argentina, Armenia, Australia, Bhutan, Brasile, Canada, Costa Rica, Equatore, Federazione Russa, Finlandia, Francia, Germania, Honduras, Ungheria, Irlanda, Italia, Messico, Nepal, Paraguay, paesi Bassi, Perù, Repubblica Dominicana, Repubblica Sudafricana, Romania, Regno Unito di Gran Bretagna e d'Irlanda del Nord, Ucraina;
>
> contrari furono Arabia saudita, Cina, Egitto, Eritrea, Etiopia, Guinea, Indonesia, Giappone, Malaysia, Mauritania, Pakistan, Qatar, Stati uniti d'America, Sudan, Swaziland, Togo, Zimbabwe;
>
> astenuti furono Burkina Faso, Congo, Cuba, Gabon, Guatemala, India, Kenya, Nigeria, Repubblica di Corea, Sri Lanka.[4]

---

[1] A/37/407 del 30 settembre 1982.

[2] Amnesty International: Saudi Arabia an upsurge in public executions, 15.5.1993.

[3] Le Monde, 4-5.7.1993, editoriale; risposta dell'ambasciatore in: Le Monde, 15.7.1993.

[4] E/CN.4/2005/L.10/Add.17. in: http://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/LTD/G05/138/29/pdf/G0513829.pdf?OpenElement.

Si costata che nessun paese musulmano votò in favore di questa risoluzione. E oggi, tra i 57 paesi che fanno parte dell'OCI, solo undici paesi hanno abolito la pena di morte, e cioè: Albania, Azerbaigian, Costa d'Avorio, Gibuti, Guinea Bissau, Kirghizistan, Mozambico, Senegal, Tajikistan, Turkmenistan e Turchia. Il Gibuti è il solo paese arabo tra questi paesi musulmani[1]. Nel Medio-Oriente, Israele è il solo paese ad avere abolito la pena di morte, ma unicamente da un punto di vista formale. Nei fatti, tuttavia, questo paese procede spesso ad esecuzioni extra-giudiziali[2]. Secondo un rapporto dell'ONG israeliana B'Tselem, tra l'inizio del 2006 ed il 27 dicembre dello stesso anno, Israele avrebbe ucciso 660 palestinesi. Tra questi morti, si contano 141 minorenni, e almeno 322 vittime innocenti[3]. Ciò costituisce una forma ancora più subdola di attentato alla vita, perché compiuto senza processo, senza l'intervento di avvocati e senza che ci sia stata possibilità d'appello.

Attualmente in Giordania si chiede non l'abolizione della pena di morte, ma la riduzione del numero dei reati passibili di questa sanzione. È stato redatto un progetto di legge in questo senso, che ha aperto un dibattito in seno all'opinione pubblica. Un giornalista scrive che la peggiore accusa che si possa fare a questo progetto, per impedirne l'adozione, sarebbe quella di dire che è frutto delle pressioni di Organizzazioni abolizionistiche internazionali; quest'accusa sarebbe ingiustificata, in quanto il progetto non verte all'abolizione della pena di morte, ma nasce dalla convinzione che certi reati non meritino di essere puniti con la morte: lui stesso sarebbe contrario ad un'abolizione totale della pena di morte[4]. L'Associazione degli avvocati giordani ha invece messo in guardia il governo contro le conseguenze dell'abolizione della pena di morte; è convinta che il progetto di legge sia il risultato della pressione di Organizzazioni sospette come l'americana *Human Rights Watch*, che fa sempre uso di due pesi e due misure[5].

L'Algeria si dirigerebbe verso l'adozione di una legge che abolisca la pena di morte. Già nel giugno 2004, il Ministro algerino della giustizia, Tayeb Belaïz, aveva annunciato la volontà di abolirla per i reati diversi dal terrorismo, dall'attentato alla sicurezza dello Stato, dal tradimento e dai delitti d'infanticidio e di parricidio. Aveva precisato che l'Algeria stava affrontando il problema delle estradizioni di certi criminali; i paesi ospitanti rifiutavano di consegnarle detti criminali, proprio a

---

1 www.abolition.fr/ecpm/french/pays.php?&topic=54. Amnesty International non menziona l'Albania, il Kirghizistan e il Tadjikistan fra i paesi abolizionisti (http://web.amnesty.org/pages/deathpenalty-abolitionist1-fra). Si noti che il Gibuti è l'unico paese arabo ad avere ratificato il secondo protocollo facoltativo al Patto internazionale sui diritti civili e politici, mirante all'abolizione della pena di morte, entrato in vigore l'11 luglio 1991 (testo, stato delle ratifiche e riserve in: www.unhchr.ch/french/html/menu3/b/a_opt2_fr.htm).

2 V. www.fidh.org/article.php3?id_article=911; www.hri.ca/fortherecord2002/bilan2002/vol3/israelga.htm; www.hrea.org/lists/hr-headlines-fr/markup/msg00603.html; www.droitshumains.org/ONU_GE/Commission/60/p-o_2.htm.

3 www.btselem.org/english/Press_Releases/20061228.asp.

4 Articolo di Nabi Ghayshan, Al-'Arab al-yawm, 17 agosto 2006, in: www.alarabalyawm.net/?isdate=2006-08-17&&type=articles&&writer=10&&newsid=10525.

5 Al-Sharq al-awsat, 3 agosto 2006, in: www.asharqalawsat.com/details.asp?section=4&issue=10110&article=376224; Middle East online, 3 agosto 2006, in: www.middle-east-online.com/jordan/?id=40140.

causa dell'esistenza della pena capitale sul suo territorio[1]. Attualmente in Algeria si parla di un progetto che prevede l'abolizione totale della pena di morte, ma si ignora quando questo progetto andrà in porto[2].

B) Posizione dei pensatori

L'abolizione della pena di morte richiede di sapere se sia possibile disapplicare una norma espressamente prevista dal Corano.

Ziyad 'Ali dice che la questione dell'abolizione della pena di morte deve essere risolta alla luce dei valori sociali e religiosi di ogni società, e in base al livello intellettuale e di civiltà dei suoi membri. Così, in una società in cui si uccida per un nonnulla, la soppressione della pena di morte condurrebbe al disordine. Parimenti, non sarebbe possibile sopprimere la pena di morte in una società in cui si creda che l'applicazione della legge del taglione sia giusta. Tuttavia, Ziyad 'Ali aggiunge che la pena di morte dovrebbe essere eseguita soltanto in caso di reato grave ed a condizione che il colpevole sia maggiorenne; tale pena dovrebbe essere esclusa in caso di reati politici o di opinione[3]. Parlando del diritto penale musulmano, l'autore in questione scrive che quest'ultimo limiti già al massimo l'applicazione della pena di morte, riservandola ai reati summenzionati. In questi casi, se i reati presentano i requisiti previsti dalla legge, l'applicazione della pena di morte, compresa la lapidazione per l'adulterio, è giustificata [4].

In una tesi egiziana, 'Abd-al-'Al scrive che la pena di morte deve essere applicata nei casi previsti dal diritto musulmano. Le norme islamiche sono immutabili e non cambiano in funzione dell'umore delle persone. Queste norme dispensano l'uomo dall'avere crisi di coscienza, in merito alla pertinenza o meno della pena di morte: poiché è Dio ad aver deciso una tale pena, l'uomo non ha alcunché da rimproverarsi per la propria crudeltà o inumanità. Aggiunge che il colpevole stesso va alla morte tranquillo, senza provare il sentimento di essere stato vittima d'ingiustizia, perché sa che tale è la volontà di Dio, il più giusto dei giudici. Ne conclude che non sia nemmeno permesso considerare la possibilità di abolire la pena di morte in ambito musulmano[5].

Il Professore egiziano Al-Sayyid Ahmad Taha dichiara il suo sostegno al mantenimento di questa pena, per la seguente ragione:

> [La pena di morte] è una norma stabilita da Dio. Il pensiero umano non può elevarsi in nessun caso al livello del pensiero celeste. Il testo coranico è autentico e chiaro e ha la sua filosofia eterna: "Nel contrappasso c'è una possibilità di vita, per voi che avete intelletto. Forse diventerete timorati [di Dio]" (2:179)[6].

Aggiunge:

---

[1] Comumicato stampa del 27 giugno 2004, AP: www.peinedemort.org/document.php?choix=955.
[2] L'Algeria abolirà la pena di morte, 14 marzo 2006, in: www.algerie-dz.com/article4437.html.
[3] 'Ali: 'Uqubat al-i'dam bayn al-ibqa' wal-ilgha', p. 54-56.
[4] Ivi, p. 71-85.
[5] 'Abd-al-'Al: 'Uqubat al-i'dam, p. 121-122 e 405-406.
[6] Taha: 'Alaniyyat tanfidh hukm al-i'dam, p. 25.

> La pena di morte è un'arma con la quale la società affronta i pericoli che la minacciano ogni tanto; mantenerla è una necessità e così sarà fino al Giorno ultimo, nella nostra legislazione egiziana, poiché il diritto musulmano è la fonte principale del diritto. Ed è nel nostro diritto musulmano che è prevista la pena di morte[1].

Per questo professore, la pena di morte non deve essere applicata facoltativamente ma obbligatoriamente, per certi reati, purché sia garantito a livello giuridico che il colpevole l'abbia meritata, e purché l'applicazione di questa pena assolva il suo scopo[2], ovvero quello dissuasivo. È a questo scopo, che il professore ritiene che la pena di morte debba essere eseguita in pubblico. Invoca il Corano che esige la presenza di testimoni (4:15-16 e 24:2), durante l'esecuzione. Ma, poiché l'esecuzione in pubblico rischia di provocare delle agitazioni, propone in alternativa di fare un'intervista al condannato, la quale sarà poi pubblicata sui giornali[3]. Finisce il suo studio con un appello per il ritorno al diritto penale musulmano[4].

La presenza della pena di morte nel diritto musulmano giustifica anche per il giudice egiziano 'Abd-Allah 'Abd-al-Qadir Al-Kilani il sostegno alla pena di morte. Come Taha, richiede il ritorno al diritto musulmano e l'applicazione delle sue norme in materia penale[5].

Al-Ghazali, sceicco egiziano molto apprezzato, critica molto i pensatori arabi che esaltano la soppressione della pena di morte, così come altri fanno in Europa. Arriva sino ad accusare i responsabili religiosi ebrei e cristiani d'Europa di avere accantonato i dieci comandamenti e la legge di Mosè, la quale prevede l'applicazione della legge del taglione, la lapidazione, la lotta contro il disordine. Ricorda ai cristiani la parola del Cristo che non è venuto per abolire la legge, ma per completarla (Mt 5:17)[6].

Vi sono, tuttavia, dei pensatori musulmani che approvano l'abolizione della pena di morte. Tra essi il professore egiziano Mahmud Al-Saqqa che insegna alla facoltà di diritto di Rabat. Sebbene studi la questione della pena di morte dal punto di vista storico (diritto faraonico, mesopotamico, ebraico, greco, romano e medievale), egli non menziona il diritto musulmano; in questo modo, evita di criticare esplicitamente le disposizioni di questo diritto, le quali prescrivono la pena capitale. Nella sua conclusione, infatti, egli sostiene l'abolizione della pena di morte[7].

Ghassan Rabah finisce il suo libro sulla pena di morte con otto interviste a personalità libanesi, cristiane e musulmane. Le personalità musulmane hanno incontrato difficoltà nel conciliare l'idea d'abolizione della pena capitale, con quanto è scritto nei testi coranici, ovvero la raccomandazione di applicare la pena di morte. 'Abd-Allah Al-'Alayli, sceicco progressista libanese, fa eccezione. Questi ha subito delle

---

1 Ivi, p. 75.
2 Ivi, p. 25.
3 Ivi, p. 77-78.
4 Ivi, p. 81.
5 Al-Kilani: 'Uqubat al-i'dam fil-shari'ah al-islamiyyah wal-qanun al-masri.
6 Al-Ghazali: Qadaya al-mar'ah, p. 201-202.
7 Al-Saqqa: Falsafat 'uqubat al-i'dam, p. 374-375.

persecuzioni da parte di suoi fratelli nella fede, a causa delle sue opinioni umanistiche.

Per Al-'Alayli, gli esperti religiosi di oggi si limitano a ripetere ciò che è stato detto e ad "adorare letteralmente il testo". Il Corano ha limitato al massimo il ricorso alla pena di morte e Maometto ha detto che bisognava escludere l'applicazione delle pene coraniche in caso di reato dubbio. Perciò, questo autore si dice più vicino all'abolizione della pena di morte che al suo mantenimento. Attribuisce i reati a cause patologiche: al momento del reato, la volontà del delinquente è dunque perlopiù assente, ed esso non può essere condannato alla pena di morte. Dice che prova un grande disagio quando una normale persona si eleva a giudice, come se si fosse al Giorno del giudizio, e si permette di decidere per la soppressione della vita altrui, a prescindere dal suo normale senso di equità e imparzialità. Aggiunge: "Finché un reato non minacci una società intera, il colpevole non merita la pena di morte"[1].

In un articolo pubblicato nel 1959[2], Mahrus Khadir raccomanda di abolire la pena di morte e di commutarla in un'altra pena: il Corano permette all'avente diritto di perdonare, in caso di omicidio. 'Abd-al-'Al, citato sopra, commenta l'opinione di questo autore facendogli presente che l'omicidio non è il solo caso in cui è prevista la pena di morte, in diritto musulmano. In generale, sostiene che società non può decidere al posto dell'avente diritto[3].

Ci sono attualmente numerosi testi in arabo su Internet che trattano della questione della pena di morte. Questo mezzo d'informazione permette di esprimersi più liberamente, di fare partecipare e di raggiungere un maggior numero di persone, nel mondo arabo. Vi si trovano delle notizie sull'evoluzione della legislazione di certi paesi, le loro decisioni giudiziali, le esecuzioni extragiudiziali, così come scambi d'idee, in cui si confrontano i favorevoli e i contrari alla pena di morte[4].

C) Progetti di codici penali

Parecchi progetti di codice penale sono stati redatti nei paesi arabi allo scopo di conformarsi al diritto musulmano, tra cui:

- Il progetto di Codice penale egiziano del 1982.
- Il progetto di Codice penale della Lega araba del 1996.
- Il progetto del CCG del 1997.

Questi progetti prevedono come sanzione la pena di morte, l'amputazione, la flagellazione, il pagamento del prezzo del sangue, la prigione, le multe e altre misure punitive. Ciò che c'interessa qui è la pena di morte.

---

1 Rabah: 'Uqubat al-i'dam hal am mushkilah, p. 386-389.

2 Khadir: 'Uqubat al-i'dam, p. 308-321.

3 'Abd-al-'Al: 'Uqubat al-i'dam, p. 122.

4 Il periodico elettronico Al-Hiwar al-mutamaddin [il dialogo civile] dà accesso a 55 testi contro la pena di morte, pubblicati tra il 2001 e il 2006: www.rezgar.com/debat/show.cat.asp?code=arabic &cid=178. Questo periodico si definisce di sinistra, laico e democratico. Si trovano altri testi nel sito www.hrinfo.org/rights/deathsentence/ dell'Arabic network for human rights information.

La pena di morte si applica sia ai reati così sanzionati dalla legislazione islamica, sia ai reati che vengono puniti con sanzioni discrezionali.

- Nel quadro delle sanzioni islamiche esplicite, la pena di morte è prevista per il brigantaggio[1]; l'adulterio[2]; l'apostasia[3]; l'attentato alla vita in virtù della legge del taglione[4].
- Nel quadro delle sanzioni discrezionali, la pena di morte è prevista per i reati contro la sicurezza dello stato sotto differenti forme[5]; la morte causata a seguito d'incendio[6], di distruzione[7], di una falsa testimonianza[8]; l'omicidio volontario[9]; la morte causata a seguito di avvelenamento[10], di sequestro e di tortura[11], di hijacking[12], di sequestro di minorenne[13].

I progetti della Lega e del CCG lasciano a ogni paese il diritto di fissare le modalità di esecuzione della pena di morte, salvo nei casi dove una precisa modalità sia prevista dai progetti medesimi[14]. Il progetto egiziano prescrive l'impiccagione, salvo nei casi in cui un'altra modalità sia prevista dal progetto[15]. Questi tre progetti prevedono le seguenti modalità:

- La lapidazione: prevista per il reato di adulterio[16].
- La crocifissione: solo l'articolo 144 del progetto del Consiglio prevede questa sanzione per il brigantaggio, il quale abbia causato la morte altrui e sia stato compiuto anche con furti. Se il brigantaggio ha causato soltanto morti, la sanzione è la condanna a morte. L'articolo 101 del progetto egiziano e l'articolo 157 del progetto della Lega, prevedono unicamente la pena di morte, senza ulteriori dettagli. La disposizione del CCG riprende una norma coranica:

  La ricompensa di coloro che fanno la guerra a Dio e al suo Messaggero e che seminano la corruzione sulla terra è che siano uccisi o crocifissi, che siano loro tagliate la mano e la gamba da lati opposti o che siano esiliati sulla terra (5:33).

---

[1] Articoli 101 Progetto egiziano; 157 Progetto della Lega; 144 Progetto del CCG.
[2] Articoli 126 Progetto egiziano; 141 Progetto della Lega; 128 Progetto del CCG.
[3] Articoli 178 Progetto egiziano; 163 Progetto della Lega; 150 Progetto del CCG.
[4] Articoli 199 Progetto egiziano; 170 Progetto della Lega; 157, 161 Progetto del CCG.
[5] Articoli 285 e 307 Progetto egiziano; 149, 204, 207, 214 215 Progetto della Lega; 184, 188, 194, 195, 202, 203, 208, 209 Progetto del CCG.
[6] Articoli 475 Progetto egiziano; 594-595 Progetto della Lega; 534 Progetto del CCG.
[7] Articoli 484 Progetto egiziano; 601 Progetto della Lega; 538, 540-541 Progetto del CCG.
[8] Articoli 425 Progetto egiziano; 379 Progetto della Lega; 354 Progetto del CCG.
[9] Articoli 510, 512 Progetto egiziano; 368 Progetto del CCG.
[10] Articoli 399 Progetto della Lega; 372 Progetto del CCG.
[11] Articolo 441 Progetto della Lega.
[12] Articolo 444 Progetto della Lega.
[13] Articolo 493 Progetto della Lega.
[14] Articoli 21 Progetto della Lega; 16 Progetto del CCG.
[15] Articolo 38 Progetto egiziano.
[16] Articoli 119 Progetto egiziano; 141 Progetto della Lega; 128 Progetto del CCG.

D) Progetti di costituzione e dichiarazioni dei diritti dell'uomo

I Movimenti islamisti hanno già redatto le Costituzioni in base alle quali vorrebbero governare. Ne abbiamo trovate e pubblicate sei. Esistono, inoltre, numerose Dichiarazioni arabe e musulmane relative ai diritti dell'uomo:

- Tre Dichiarazioni del 1979, 1981 e 1990, dell'OCI.
- Due Dichiarazioni del Consiglio islamico d'Europa del 1980 e 1981.
- Una Dichiarazione del Simposio tenuto in Kuwait nel 1980.
- Una Dichiarazione tunisina del 1985.
- Una Dichiarazione dei giuristi arabi del 1986.
- Una Dichiarazione libica del 1988.
- Una Dichiarazione marocchina del 1990.
- Una Dichiarazione della Lega araba del 2004[1].

I sei progetti di Costituzione e le prime cinque Dichiarazioni dei diritti dell'uomo, risultano allineate al diritto musulmano. Le ultime sei dichiarazioni possono essere qualificate come "dichiarazioni arabe", a causa dei minori riferimenti al diritto musulmano.

Segnaliamo qui che la Dichiarazione del Consiglio islamico d'Europa del 1981 circola in due versioni differenti l'una dall'altra: una completa in arabo, e una ridotta in inglese e in francese, senza che i loro autori ne segnalino la differenza.

Vedremo di seguito quale è la posizione di queste due categorie di documenti nei confronti della pena di morte.

a) La pena di morte nelle Dichiarazioni e nei Modelli costituzionali islamici

La pena di morte è ammessa implicitamente nei progetti di Costituzione e nelle Dichiarazioni islamici, nella misura in cui corrisponda all'applicazione del diritto musulmano. Alcuni di questi documenti precisano chiaramente che le norme islamiche penali debbano essere applicate. Così l'articolo 6 del progetto di Costituzione del Partito islamico della liberazione dice:

> Lo Stato applica la legge islamica a tutti quelli che hanno la cittadinanza, siano musulmani o non musulmani, come segue [...]:
>
> c) Applica le norme sull'apostasia agli apostati che abbandonano l'islam. Se sono figli di apostati e sono nati non musulmani, sono trattati come non musulmani, a seconda che siano politeisti o persone di un Libro rivelato [...].
>
> f) Applica a tutti le altre norme islamiche relative alle transazioni, al diritto penale, [...]. Ne sono esonerati gli ambasciatori, i diplomatici et similia che risponderanno dei loro atti secondo gli accordi conclusi con i rispettivi Stati.

L'articolo 71 del Modello costituzionale dell'Azhar dice:

> Le pene fissate dalla legge islamica (*hudud*) sono applicate per i reati di adulterio, di falsa accusa di adulterio, di furto, di brigantaggio (*harabah*), di consumazione di vino e di apostasia.

---

[1] Testi tradotti in: Aldeeb Abu-Sahlieh: Projets de constitutions et droits de l'homme islamiques.

L'articolo 75 aggiunge:

> La pena di morte può essere applicata solamente in caso d'impossibilità di conciliazione o di perdono da parte dell'avente diritto del sangue.

Redatto in Europa, il Modello costituzionale del Consiglio islamico è più discreto. L'articolo 4(a) dice:

> Tutto ciò che fa l'essere umano, cioè la sua vita, i suoi beni e il suo onore, è sacro e inviolabile: la loro intangibilità può essere violata solo per un motivo stabilito dalla legge divina e secondo le modalità definite dalla legge divina.

La stessa ambivalenza si trova nella seconda Dichiarazione di questo Consiglio. L'articolo 1(a) dice:

> La vita dell'uomo è sacra e nessuno è autorizzato ad attentarle: chiunque uccida un uomo che non abbia ucciso a sua volta o che non abbia sparso la corruzione sulla terra, sarà come se avesse ucciso l'umanità intera (5:32). Questo carattere sacro può esserle revocato dall'autorità della Legge islamica, in modo conforme alle sue disposizioni in merito.

Questa stessa ambivalenza è presente nella terza Dichiarazione dell'OCI. L'articolo 2(a) dice:

> La vita è un dono di Dio; è garantita a ogni essere umano. È compito degli individui, delle società e degli Stati preservare questo diritto da ogni violazione; è vietato togliere la vita senza ragione legale (*shar'iah*).

L'articolo 20 aggiunge:

> Nessuno può imprigionare un individuo, limitare la sua libertà, esiliarlo o infliggergli una pena, senza ragione legale. Nessuno può esporlo alla tortura fisica o morale o ad ogni altro trattamento umiliante, brutale o contrario alla dignità umana.

Gli articoli 24 e 25 rinviano alla legge islamica per la comprensione di questi testi.

b) La pena di morte nelle Dichiarazioni arabe

Non si cita l'applicazione del diritto penale musulmano nelle Dichiarazioni arabe. Sebbene alcune di queste Dichiarazioni affermino il diritto alla vita, solo le dichiarazioni libica e marocchina si fissano come obiettivo l'abolizione della pena di morte. Le altre tendono a limitare la sua applicazione. Analizziamo gli articoli in questione:

La Dichiarazione del Simposio del Kuwait:

> Il Simposio raccomanda agli Stati islamici l'abolizione della pena di morte per i delitti politici poiché in contraddizione con i principi del diritto islamico (shari'ah) in materia.

La Dichiarazione della Lega araba:

> Articolo 5 - 1) Il diritto alla vita è inerente alla persona umana.
>
> 2) Questo diritto deve essere protetto dalla legge. Nessuno può essere privato arbitrariamente della vita.

Articolo 6 - Una sentenza di morte può essere pronunciata solamente per i delitti i più gravi, conformemente alla legislazione in vigore nel momento in cui il delitto è stato commesso, e in virtù di un giudizio definitivo emesso da un tribunale competente. Ogni condannato a morte ha il diritto di chiedere la grazia o la commutazione della pena.

Articolo 7 - 1) Una sentenza di morte non può essere decretata per i delitti commessi da persone minori di diciotto anni, salvo disposizione contraria delle leggi in vigore nel momento in cui il delitto è stato commesso.

2) Una sentenza di morte non può essere applicata ad una donna incinta, fino alla nascita del suo bambino, o ad una donna che allatti, fino a due anni dalla nascita del bambino. L'interesse del poppante prevale in ogni caso.

La dichiarazione dei giuristi arabi:

Articolo 10 - La pena di morte può essere imposta solamente per i delitti i più gravi. Ogni condannato a morte ha il diritto di sollecitare la grazia o la riduzione della pena.

Articolo 11 - La sentenza di morte non può essere pronunciata in alcun caso per delitti di carattere politico.

Articolo 12 - Una sentenza di morte non può essere eseguita contro un minore di diciotto anni, una donna incinta fino alla nascita di suo figlio, o una donna che allatti, fino a due anni dalla nascita del figlio.

La Dichiarazione tunisina non parla della pena di morte:

Articolo 3 - Ogni individuo ha diritto alla vita, alla libertà e alla sicurezza della sua persona.

La Dichiarazione libica:

Punto 8 - I membri della società Giamahiriyana sacralizzano la vita dell'essere umano e la proteggono. Obiettivo della società Giamahiriyana è abolire la pena capitale. A questo fine, la pena di morte può essere esercitata solamente contro l'individuo la cui esistenza costituisca un pericolo o possa essere deleteria per la società. Il condannato a morte può richiedere un alleggerimento della sua condanna, o può offrire un compenso per la sua vita, in forma di tributo. Il tribunale può commutare la pena se questa decisione non reca danno alla società o se non è contraria ai valori umani. I membri della società Giamahiriyana condannano l'esecuzione della pena capitale, che avviene con metodi ripugnanti quali la sedia elettrica, l'impiego di gas tossici o le iniezioni.

La Dichiarazione marocchina dei diritti dell'uomo impegna i firmatari a:

agire per l'adozione, nella legislazione nazionale, di tutti i principi e di tutte le disposizioni contenuti nei regolamenti internazionali, a scopo di revisione, di eliminazione di tutti gli aspetti limitanti le libertà individuali e collettive, e a scopo di abolizione della pena di morte.

Capitolo II.
Apostasia o abbandono dell'islam

Affrontiamo qui una delle sfide maggiori con la quale i governi e gli intellettuali musulmani devono confrontarsi, cioè la sfida della libertà religiosa, o più specificamente la libertà di lasciare l'islam.

I. La libertà religiosa nel diritto musulmano

I musulmani non smettono di ripetere, a chi li ascolta, che l'islam è una religione tollerante e che la libertà religiosa è garantita. Tre versetti del Corano sono citati spesso come prova:

> Non c'è costrizione nella religione (2:256).
>
> La verità [proviene] dal vostro Signore: creda chi vuole e chi vuole neghi (18:29).
>
> Se il tuo Signore volesse, tutti coloro che sono sulla terra crederebbero. Sta a te costringerli a essere credenti? Nessuno può credere, se Dio non lo permette (10:99-100).

Questi versetti tuttavia non hanno impedito ai giuristi musulmani classici di prevedere, come hanno fatto i loro colleghi ebrei e cristiani contemporanei, la pena di morte per chiunque lasci la sua religione. In effetti, la libertà religiosa per questi giuristi è una libertà a senso unico, un po' come le prigioni: libertà di entrare, divieto di uscire. In via di principio, si è liberi di diventare o di non diventare musulmani[1]. Ma colui che è musulmano una volta, deve rimanerlo per sempre, anche se avesse ereditato l'islam dai suoi genitori.

Il Corano è invocato per dimostrare la concessione della libertà religiosa; ma anche per prescrivere la pena di morte contro il musulmano che lasci l'islam. Tuttavia, nessun versetto particolare prevede effettivamente una pena del genere.

Il Corano parla dell'apostasia utilizzando il termine *kufr* (miscredenza)[2], o il termine *riddah* (ritornare indietro)[3]. Alcuni castighi per l'apostata sono previsti nella vita ultima. Solo il versetto 9:74 parla di castigo doloroso in questo mondo, senza precisare in che cosa consista. Questo versetto dice:

> Giurano [in nome di Dio] che non hanno detto quello che in realtà hanno detto, un'espressione di miscredenza; hanno negato [di credere] dopo [aver accettato] l'islam e hanno agognato quel che non hanno [potuto] ottenere. Non hanno altra ritrattazione da fare se non [ammettere] che Dio col suo Messaggero, li ha beneficiati della sua grazia. Se si pentono sarà meglio per loro; se invece

---

[1] La pratica è diversa. I politeisti non avevano altra scelta che la lotta o la conversione. I cristiani dell'Arabia, dovevano diventare musulmani o lasciare il paese. D'altra parte i non-musulmani, per poter approfittare dei privilegi dei musulmani, dovevano convertirsi, e lo devono fare ancora oggi, all'islam (v. Aldeeb Abu-Sahlieh: L'impact de la religion, p. 47-63). Molti cristiani, venendo da paesi poveri dell'Asia divengono musulmani, in Arabia Saudita e negli altri paesi arabi del Golfo: per poter rimanere a lavorare là. I Giornali ufficiali di questi paesi citano i loro nomi con orgoglio, spiegando che "Dio aprì il loro cuore all'islam".

[2] V. 2:217 e 47:25-27.

[3] V. 2:208; 3:86-90, 177; 4:137; 9:66, 74; 16:106-109.

> volgono le spalle, Dio li castigherà con doloroso castigo in questa vita e nell'altra; e sulla terra non avranno né alleato né patrono.

I detti di Maometto, che costituiscono la seconda fonte del diritto musulmano, sono più espliciti del Corano. Maometto avrebbe detto:

> Colui che cambia religione, uccidetelo.
>
> Non è permesso attentare alla vita del musulmano che nei tre casi seguenti: la miscredenza dopo la fede, l'adulterio dopo il matrimonio e l'omicidio senza motivo.

I giuristi musulmani hanno dedotto da questi versetti, e da questi detti, che l'uomo che abbandoni l'islam e rifiuti di ritrattare debba essere messo a morte. Per quanto riguarda la donna, certi raccomandano la prigione a vita, a meno che non ritratti.

In questo capitolo non tratteremo le conseguenze dell'apostasia in relazione al diritto di famiglia e di successione, poiché già fatto nella parte II, capitolo III, dedicato alla disuguaglianza tra musulmani e non musulmani.

II. Il reato di apostasia nel diritto attuale

1) Garanzie costituzionali di libertà religiosa

I paesi arabi hanno inserito nelle loro Costituzioni il principio di libertà religiosa. Così, la prima Costituzione egiziana del 1923 diceva, al suo articolo 12, che "la libertà di fede è assoluta". L'articolo 46 della Costituzione del 1971, attualmente in vigore, dice: "Lo Stato garantisce la libertà di fede e la libertà d'esercizio del culto".

L'articolo 35 par. 1 della Costituzione siriana del 1973 dice: "La libertà di fede è garantita e lo Stato rispetta tutte le religioni".

L'articolo 14 della Costituzione giordana del 1952 dice: "Lo Stato protegge la libera pratica delle religioni e delle fedi conformemente alle tradizioni del Regno nella misura in cui queste non siano incompatibili con il mantenimento dell'ordine pubblico o con i buoni costumi"[1].

Le Costituzioni arabe più recenti non fanno tuttavia menzione della libertà religiosa. Così la Costituzione yemenita del 1990 si limita a dire, al suo articolo 35, che "i luoghi di culto sono inviolabili allo stesso titolo del domicilio e dei locali adibiti all'esercizio della scienza, ed è vietato controllarli o effettuarvi perquisizioni all'infuori dei casi previsti dalla legge".

L'articolo 10 della Costituzione mauritana del 1991 dice semplicemente che "lo Stato garantisce a tutti i cittadini le libertà pubbliche e individuali, particolarmente la libertà di opinione e di pensiero e la libertà di espressione".

L'articolo 6 della Costituzione marocchina del 1992 dice: "L'islam è la religione di Stato che garantisce a tutti il libero esercizio dei culti".

Infine, l'articolo 36 della Costituzione algerina del 1996 dice: "La libertà di coscienza e la libertà di opinione sono inviolabili".

---

[1] V. anche le costituzioni del Libano (l'articolo 9), del Kuwait (l'articolo 35), dell'Iraq (l'articolo 25), degli Emirati Arabi Uniti (l'articolo 32) e del Bahrain (l'articolo 22).

2) Discrezione dei codici penali

I paesi arabi non hanno incluso nei loro Codici penali alcuna disposizione relativa all'apostasia. Due Codici fanno eccezione. Il Codice sudanese del 1991, dice al suo articolo 126:

> 1) Commette il reato di apostasia ogni persona musulmana che faccia della propaganda volta a far uscire dalla nazione dell'islam (*millat al-islam*) o che manifesti apertamente la sua uscita, affermandolo esplicitamente o manifestandolo con atti che hanno un senso assolutamente chiaro.
>
> 2) Chi commetta il reato di apostasia è invitato a pentirsi entro un periodo determinato dal tribunale. Se persistesse nella sua apostasia e non si fosse convertito all'islam che da poco, sarà punito con la pena di morte.
>
> 3) La punizione dell'apostasia cade se l'apostata ritratta prima dell'esecuzione.

Il Codice penale mauritano del 1984 dice al suo articolo 306:

> Chiunque abbia commesso un oltraggio pubblico al pudore e ai costumi islamici, abbia violato i luoghi sacri o abbia aiutato a violarli, e qualora questa azione non rientrasse nei delitti per i quali è previsto il Ghissass [legge del taglione] o la Diya [prezzo del sangue], sarà punito con una pena correzionale della durata di tre mesi a due anni d'imprigionamento ed una multa di 50000 a 60000 UM.
>
> Ogni musulmano colpevole di quel delitto che è l'apostasia, sia che l'abbia commesso con la parola, sia che l'abbia commesso con l'azione apparente o evidente, sarà invitato a pentirsi entro tre giorni.
>
> Se non si pentisse entro questo termine, verrà condannato a morte in quanto apostata, e i suoi beni gli saranno confiscati a vantaggio del Tesoro pubblico. Se si pentisse prima dell'esecuzione di questa sentenza, il Tribunale deferirà la causa alla Corte suprema, perché si proceda alla riabilitazione del reo in tutti i suoi diritti, procedendo comunque all'applicazione della pena correzionale prevista al primo par. del presente articolo.
>
> Ogni persona che si macchi del delitto di apostasia (*zendagha*), a meno che non si penta preliminarmente, sarà punita con la pena di morte.
>
> Sarà punito con la pena dell'imprigionamento da un mese a due anni, chiunque sarà ritenuto colpevole di attentato al pudore.
>
> Ogni musulmano maggiorenne che rifiuti di pregare, pur riconoscendo che la preghiera sia obbligatoria, sarà invitato ad assolverla, per tutto il tempo obbligatoriamente previsto per il suo compimento. Se persistesse nel suo rifiuto sino al termine di questo lasso di tempo, sarà punito con la pena di morte.
>
> Se non riconoscesse l'obbligatorietà della preghiera, sarà punito con la pena di morte con l'accusa di apostasia, e i suoi beni saranno confiscati a vantaggio del Tesoro pubblico. Non beneficerà del rito funebre musulmano.

Da segnalare qui la discrezione del codice penale marocchino che punisce solamente chi spinge un musulmano all'apostasia e non dice nulla circa l'apostata stesso. L'articolo 220 par. 2 dice:

> È punito con l'imprigionamento da sei mesi a tre anni e con una multa da 100 a 500 dirham] chiunque adopera dei mezzi di seduzione allo scopo di scuotere la fede di un musulmano o di convertirlo a un'altra religione, sia sfruttando la sua debolezza o i suoi bisogni, sia utilizzando a questo fine dei luoghi d'insegnamento, di cura, asili o gli orfanotrofi. In caso di condanna, può essere ordinata la chiusura del luogo che è servito a commettere il reato, o definitivamente, o per una durata che non può superare tre anni.

Nel suo discorso dell'8 maggio 1990, annunciando la creazione del Consiglio consultivo dei diritti dell'uomo, il Re Hassan II del Marocco disse:

> Siamo esasperati, tutti i marocchini sono esasperati, per tutte queste voci che sostengono che ci siano, in Marocco, dei detenuti per motivi politici.
>
> Se in certi ambienti fosse reato politico recare offesa a Dio, Dio mi perdoni per aver ricordato ciò, alla Patria o al Re, o attentare alla nostra Costituzione, per me si tratta di tutt'altra cosa, e non condivido il loro punto di vista.
>
> C'è un solo musulmano che possa circolare per il Paese e dire "abbracciate tale altra religione diversa dall'islam"? Prima di pentirsi, dovrebbe essere sottoposto ad un esame condotto da medici specializzati circa il suo stato mentale. E qualora persista nel suo appello a convertirsi ad una religione che diversa dall'islam, religione di Dio, sarà giudicato allora e qualunque sia la sentenza pronunciata sul suo contro, non sarà qualificato come prigioniero politico[1].

L'apostasia non sarebbe dunque più qualificata come reato politico ma come reato. Il Re Hassan II non precisò in base a quale legge sarebbe stata condannata l'apostasia; il Codice penale marocchino infatti non parla nemmeno del reato d'apostasia.

3) Lacune colmate dal diritto musulmano

Le formule utilizzate nelle Costituzioni arabe, per garantire la libertà religiosa, possono essere comprese solo se interpretate in chiave islamica. I lavori preparatori della Costituzione egiziana, per esempio, dimostrano che la mentalità islamica era presente nei suoi redattori; per ragioni politiche, non ne è però stata fatta menzione. Difatti, gli Inglesi avrebbero previsto un regime particolare per le minoranze religiose.

Durante i lavori per la redazione della prima Costituzione, uno sceicco chiese che la libertà di religione e di culto fosse garantita solo per le religioni riconosciute, in modo da non permettere l'avvento di un Mahdi, che avrebbe creato una nuova religione, rivelando un nuovo messaggio. All'epoca dei lavori preparatori della Costituzione del 1953, che non è mai stata portata a termine, il giudice 'Abd-al-Qadir 'Odeh, fratello musulmano, disse: "Non sono contro la libertà di culto, ma non permetto che queste fedi [non riconosciute dall'islam] siano praticate, altrimenti ci saranno delle persone che adoreranno le mucche, senza che lo si possa vietare loro, in virtù della Costituzione". Secondo lui, se un musulmano egiziano diventasse buddista, dovrebbe essere considerato un apostata e, di conseguenza, dovrebbe essere messo a morte e i suoi beni dovrebbero essere confiscati[2].

---

1 Bulletin d'information, Ambasciata marocchina, Berna, 21.5.1990, p. 1.
2 Aldeeb Abu-Sahlieh: L'impact de la religion, p. 266.

Questa interpretazione vale anche per i Codici penali che non hanno disposizioni. L'assenza di disposizioni penali non significa per niente che il musulmano possa lasciare liberamente la sua religione. Difatti, le lacune nello scritto vanno colmate dalle disposizioni di diritto musulmano, e ciò conformemente alle regole legislative di questi paesi. Non è dunque necessario avere una legge scritta per punire un apostata. Mahmud Muhammad Taha è stato impiccato per apostasia il 18 gennaio 1985 in Sudan nonostante l'assenza di disposizioni relative a questo reato nel Codice penale sudanese datato 1983. Che crimine è stato commesso, esattamente?

Taha, architetto in pensione, fu il fondatore e animatore del circolo dei Fratelli repubblicani in Sudan. Scrisse parecchi libri, male accolti negli ambienti religiosi musulmani, e si oppose al modo in cui veniva applicato il diritto musulmano nel suo paese.

Questo pensatore considerò Maometto come il portatore di due messaggi: uno già applicato, l'altro non ancora. Il messaggio applicato, era quello relativo alle norme giuridiche rivelate a Maometto allora capo di Stato, durante il soggiorno a Medina. Questo messaggio si rivolgeva ai credenti ed era contestualizzato all'epoca. In quanto al messaggio non ancora applicato, verso il quale occorreva tendere, esso era contenuto nei versetti rivelati prima della salita al potere di Maometto. Questo messaggio corrispondeva all'islam puro, e si rivolgeva a tutto il genere umano[1].

Secondo la dottrina musulmana, i versetti rivelati posteriormente abrogano le norme anteriori. Taha affermò il contrario[2]. Una tale idea si ritrova nel Vangelo. Quando il Cristo affermò che il ripudio era contrario alle norme del Libro della Genesi, gli ebrei gli chiesero: "Perché allora Mosè ha ordinato di ripudiarla e mandarla via?" Rispose loro Gesù: "Per la durezza del vostro cuore Mosè vi ha permesso di ripudiare le vostre mogli, ma in origine non era così"[3]. L'Antico Testamento comporterebbe dunque delle norme originali, e delle norme congiunturali. Senza fare riferimento al Vangelo, Taha affermò in qualche modo la stessa cosa.

Questa concezione, all'apparenza innocente, implica un capovolgimento totale del sistema economico, politico e giuridico del mondo arabo-musulmano. Perciò, suscitò la collera dei capi religiosi musulmani. L'Azhar in Egitto chiese la sua testa già nel 1976[4]. Lo stesso fece la Lega del mondo musulmano, la cui sede è alla Mecca. Dopo la sua impiccagione, queste due Organizzazioni si congratularono con il presidente Numeiri[5].

Bisogna segnalare tuttavia che in paesi come l'Egitto, l'apostata non è giustiziato, ma gettato in prigione.

In virtù delle norme esplicite o implicite applicabili in caso d'apostasia, certi gruppi religiosi sono considerati fuorilegge. È il caso dei Bahai. Appartenere a questo gruppo è stato vietato dal Decreto presidenziale 263/1960. Secondo *Al-Ahram* del primo marzo 1985, dei Bahai furono fermati con l'accusa d'appartenere a una reli-

---

1 Taha: Al-Risalah al-thaniyah min al-islam, p. 116.
2 Ivi, p. 6.
3 Mt 19:7-8.
4 Al-Ahram, 16.4.1976.
5 Sudan News Agency, 18.1.1985.

gione non monoteista e di avere rigettato l'islam, accusa basata su una fatwa emessa dall'Azhar che, oltre ad accusarli di apostasia, li accusava di avere dei legami col sionismo internazionale[1]. Il 4 aprile 2006, il Tribunale amministrativo annullò una decisione dello Stato civile che aveva confiscato le carte d'identità di una coppia e i certificati di nascita delle loro tre figlie, in cui era menzionata la religione Bahai. Lo Stato civile chiese allora alla scuola in cui andavano le figlie, di farsi presentare, dalla famiglia, un certificato di nascita delle ragazze che indicasse la loro appartenenza all'islam[2]. Due mesi dopo, il Ministero egiziano dei waqf pubblicò un libro sui Bahai, in cui chiedeva il loro sradicamento dall'Egitto, in quanto religione contraria alle religioni celesti[3]. Il 16 dicembre 2006, il Tribunale amministrativo supremo annullò la decisione del Tribunale amministrativo inferiore: riconobbe ad ogni persona la libertà di aderire alla religione da essa prescelta, purché ciò non creasse disordini a livello pubblico e statale, e non compromettesse la stabilità statale; vietò quindi l'adesione alla religione Bahai. Di conseguenza, fu vietato registrare i propri figli come appartenenti alla religione Bahai o a qualsiasi altra religione che non fosse una fra le tre religioni riconosciute[4]. Questa decisione fu condannata dalle Organizzazioni egiziane per i diritti dell'uomo[5]. Un'Organizzazione chiese al gruppo parlamentare dei Fratelli musulmani di porre fine ai suoi attacchi astiosi contro i Bahai, indicando che uno di queste parlamentari aveva considerato il loro assassinio come lecito[6].

4) Azione popolare contro l'apostata

Ogni individuo ha il diritto di adire i tribunali statali perché giudichino un apostata. Nel caso dell'Egitto, viene spesso sollecitato l'Azhar, particolarmente al riguardo di scrittori dissidenti accusati di apostasia. E se lo Stato o i tribunali rifiutassero di mettere a morte questi scrittori, accontentandosi di vietare la vendita dei loro lavori o di gettarli in prigione, ogni musulmano si sentirebbe in diritto di assassinarli.

Questo diritto implicito del musulmano di adire i tribunali o di sostituirsi allo Stato per punire l'apostata, è basato sul dovere di vietare ciò che è biasimevole secondo le prescrizioni del Corano:

> Sorga tra voi una comunità che inviti al bene, raccomandi le buone consuetudini e proibisca ciò che è riprovevole. Ecco coloro che prospereranno (3:104).

Questo principio è affermato anche dai detti di Maometto di cui il più importante è:

> Quello che vede un male che lo corregga con la sua mano, e se non può che lo corregga con la sua lingua, e se non può fare nemmeno quello, che lo corregga nel suo cuore, il che è la minima dimostrazione di fede.

Queste regole possono essere comprese se contestualizzate con riferimento alla società beduina dell'inizio dell'islam, dove, in mancanza di potere statale, ogni in-

---

1 Fatwa pubblicata in: Al-Shabab Al-'Arabi, 25.3.1985; v. la traduzione d'Aldeeb Abu-Sahlieh in: Praxis juridique et religion, 3.1.1986, p. 69-70.
2 www.hrinfo.net/egypt/eipr/2006/pr0406.shtml.
3 Al-Sayyuti: Al-Baha'iyyah.
4 www.islamonline.net/arabic/doc/reports/2006/10/01.shtml.
5 www.eipr.org/press/06/1612.htm; www.hrinfo.net/egypt/andalus/2006/pr1217.shtml.
6 www.hrinfo.net/press/2006/pr0504.shtml.

dividuo poteva farsi giustizia da sé; anche la legge del taglione del Corano, può essere così compresa. Quando lo Stato musulmano ha messo radici, i giuristi hanno tentato di limitare l'applicazione di certe regole agli scienziati religiosi soltanto. Essi hanno poi sostenuto che non bisognasse cominciare a correggere con "la mano", come da detto sopra riportato, ma con" le buone maniere", conformemente al versetto 16:125:

> Chiama al sentiero del tuo Signore con la saggezza e la buona parola e discuti con loro nella maniera migliore. In verità il tuo Signore conosce meglio [di ogni altro] chi si allontana dal suo sentiero e conosce meglio [di ogni altro] coloro che sono ben guidati.

Se tuttavia questo agire dolcemente non desse risultato, certi giuristi permettono di uccidere l'impenitente. Altri invece escludono ogni ricorso alla forza, considerando questo agire come riservato all'autorità pubblica; il male prodotto dall'uso della forza potrebbe infatti essere peggiore di quello a cui si voleva porre fine utilizzando la forza[1].

È in virtù di quest'ultimo punto di vista che Farag Fodah, pensatore egiziano, è stato assassinato l'8 giugno 1992 da un gruppo integralista musulmano, che gli aveva rimproverato la sua opposizione all'applicazione del diritto musulmano, e lo aveva accusato di apostasia. Come nel caso di Taha, l'Azhar aveva proposto un'azione giuridica contro di lui, ed il governo lo aveva posto, per un certo periodo, in una residenza sorvegliata. L'assassino ha dichiarato, durante l'inchiesta, che lo sceicco egiziano 'Umar 'Abd-al-Rahman, figura di punta dell'organizzazione integralista Al-Jihad, rifugiato negli Stati Uniti, aveva dichiarato lecito lo spargimento di sangue di tutti coloro che si opponessero all'islam. L'associazione dei Fratelli musulmani ha condannato l'assassinio politico, e allo stesso tempo ha scaricato la responsabilità di quel delitto sul governo e sui media, dicendo che ciò non sarebbe successo se essi non avessero dato spazio a scrittori i cui scritti avevano attaccato l'islam[2].

Dopo l'assassinio di Farag Fodah, la stampa egiziana ha pubblicato un elenco con i nomi di parecchi scrittori, che gli estremisti islamici avevano intenzione di assassinare. Questa notizia ha spinto gli intellettuali a scendere in strada per manifestare contro l'integralismo religioso, a causa del quale essi sono sottomessi al pagamento di un pesante tributo, sia in Egitto che in altri paesi arabi. Lo stesso anno, è toccato al pensatore libanese Mustafa Juha morire sotto i colpi degli integralisti. Le azioni di questi integralisti sono molto spesso legittimate da parte delle autorità religiose ufficiali, e in primo luogo da parte dell'Azhar. Numerosi sono quelli che sono stati trascinati davanti ai tribunali su suggerimento di queste autorità: Taha Husayn, 'Ali 'Abd-al-Raziq, Muhammad Ahmad Khalaf-Allah, Sadiq Jalal Al-'Azm, ecc.

In Libia, i tribunali si sono occupati del caso del giudice in pensione Mustafa Kamal Al-Mahdawi, di cui un libro era stato ritirato dal Mercato[3]. Questo giudice, un amico personale, ha subito una feroce campagna denigratoria, che lo voleva fare

---

[1] Qasim: Nadhariyyat al-difa' al-shar'i, p. 282-293.
[2] Le Monde, 10 e 11 giugno 1992.
[3] Al-Mahdawi: Al-bayan bil-Qur'an.

accusare di apostasia e condannare di conseguenza, promossa dagli ambienti religiosi libici, e portata avanti all'interno delle moschee e sulla stampa ufficiale. Il predicatore della moschea del Profeta a Medina, in Arabia saudita, ha pubblicato, a luglio 1992, un fascicolo di 47 pagine, con il quale chiedeva alla Lega del mondo musulmano ed all'OCI di emettere una fatwa collettiva, in nome degli scienziati musulmani, che condannasse questo giudice e chiedesse di giustiziarlo quale apostata, qualora costui non avesse ritrattato quanto scritto. In quanto al libro, si chiedeva che fosse ritirato dal Mercato, bruciato e che la sua lettura fosse resa vietata. Questo fascicolo è stato distribuito gratuitamente in Libia[1]. La Corte di appello di Bengasi ha finito per assolvere Al-Mahdawi, il 27 giugno 1999, probabilmente per ragioni politiche, pur vietando la distribuzione e la ristampa del suo libro.

Questi pensatori, tuttavia, continuano a considerarsi musulmani e non hanno mai negato la loro appartenenza all'islam. Le conseguenze diventano ancora più drammatiche quando un musulmano abbandona la sua religione per abbracciarne un'altra. Lo Stato lo fa licenziare dal posto di lavoro, lo spossessa dei suoi beni, e spesso lo getta in prigione. Se riesce a sottrarsi a questa sorte, lo attende la vendetta da parte della sua famiglia, che lo insegue anche fuori dal suo paese, fino nei paesi occidentali, dove a volte si reca, espatriando, nella speranza di salvarsi la vita[2].

Bisogna sottolineare che esiste un atteggiamento poco accogliente da parte della comunità cristiana. Se la conversione ha luogo in un paese musulmano, si temono conseguenze negative per la comunità cristiana, se essa si è resa complice d'aver urtato la sensibilità della gerarchia musulmana, mettendo in pericolo il dialogo islamico-cristiano. Attacchi ai luoghi di culto cristiani hanno avuto luogo in Egitto dopo che giovani musulmani si erano convertiti al cristianesimo. Le Chiese, in Medio-Oriente, che osano battezzare dei musulmani convertitisi al cristianesimo, impongono a questi ultimi la massima discrezione. Talvolta, il battesimo è impartito da un sacerdote straniero di passaggio. Quando la conversione ha luogo in Occidente, si hanno dei dubbi circa le vere intenzioni del convertito: forse cerca un modo per stabilirsi in Occidente, per trovare lavoro o per sposare una cristiana. A volte i dubbi sono animati da razzismo o da xenofobia[3]. Günther Wallraff, il giornalista tedesco che si è fatto passare per turco, ha descritto sette suoi tentativi per diventare cristiano, tutti conclusisi in un insuccesso[4].

III. Prospettive per il futuro

1) Dibattito in seno alle Nazioni unite

L'articolo 18 della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo (1948) dice:

> Ogni individuo ha diritto alla libertà di pensiero, di coscienza e di religione tale diritto include la libertà di cambiare di religione o di credo, e la libertà di manifestare isolatamente o in comune, e sia in pubblico che in privato, la

[1] Al-Jaza'iri: Ya 'ulama' al-islam iftuna.
[2] Gaudeul: Appelés par le Christ, p. 134-135, 231-232, 285-296.
[3] Aldeeb Abu-Sahlieh: L'impact de la religion, p. 258-259; Gaudeul: Appelés par le Christ, p. 298-313.
[4] Wallraff: Tête de Turc, p. 54-81.

propria religione o il proprio credo nell'insegnamento, nelle pratiche, nel culto e nell'osservanza dei riti.

La clausola che parla della libertà di cambiare religione o credo è stata aggiunta su proposta del rappresentante del Libano, a causa della situazione nel suo paese, dove si sono rifugiate tante persone perseguitate per la loro fede o per avere cambiato fede[1].

Questa clausola ha provocato una reazione molto forte da parte dei paesi musulmani. Così, il rappresentante dell'Egitto ha detto che "spesso, un uomo cambia religione o credo a causa d'influenze esterne, per scopi che non sono raccomandabili, come la possibilità di divorziare". Ha aggiunto che temeva, proclamando la libertà di cambiare religione o credo, che la Dichiarazione incoraggiasse, senza volerlo, "le macchinazioni di certe missioni molto conosciute in Oriente che prodigano instancabilmente i loro sforzi in vista di convertire alla loro fede le popolazioni dell'Oriente"[2].

All'epoca delle discussioni sull'articolo 18 del Patto relativo ai diritti civili e politici, datato 1966, tali problemi si sono posti di nuovo. L'Arabia saudita[3] e l'Egitto[4] hanno proposto di emendare il testo sopprimendo la menzione della libertà di cambiare religione o credo. Ma un emendamento del Brasile e delle Filippine[5] è stato adottato come testo di compromesso per soddisfare i paesi arabi e musulmani. Così, la *libertà di cambiare religione o credo* fu sostituita dalla *libertà di avere o di adottare una religione o un credo di propria scelta*[6].

Lo stesso problema si è posto durante la discussione in merito alla Dichiarazione sull'eliminazione di tutte le forme d'intolleranza e di discriminazione fondate sulla religione o sul credo, datata 1981. Il rappresentante dell'Iran disse che i musulmani non sono autorizzati a scegliere un'altra religione. Nel caso in cui lo facessero, sarebbero passibili della pena di morte[7]. Il rappresentante dell'Iraq, parlando in nome dell'OCI, disse che i paesi membri di questa Organizzazione "esprimono [...] delle riserve al riguardo di ogni disposizione o termine che contravvenga al diritto islamico (*Shari'ah*) o ad ogni legislazione o legge fondata su questo diritto"[8]. Il rappresentante della Siria si è associato a questa esternazione[9]. La rappresentante dell'Egitto disse:

> Le disposizioni di questa Dichiarazione non devono essere in alcun caso interpretate o utilizzate come pretesto, per inserirsi negli affari interni degli Stati, comprese le questioni religiose. Deve essere ben chiaro a tutti che questa Dichiarazione, di cui l'obiettivo è di favorire la tolleranza religiosa, non può

---

1. Verdoodt: Naissance et signification de la Déclaration universelle, p. 117.
2. AG, 3ª Sessione, sessione plenaria 180, 1980, p. 913.
3. A/C3/L.422.
4. A/C3/L.72.
5. A/C3/L.877.
6. Su queste discussioni v. A/4625, p. 17-20.
7. AG, 3ª Commissione, 26 ottobre 1981, A/C.3/36/SR.29, p. 5.
8. AG, 3ª Commissione, 9 ottobre 1981, A C 36/SR. 43, p. 10.
9. Ivi, p.12.

> essere interpretata né sfruttata a fini politici chi ne oltrepassano il quadro ed i principi[1]

2) Dottrina musulmana

Le prese di posizione dei paesi musulmani in seno delle Nazioni unite, sono nulla rispetto a quelle prese in seno agli stessi paesi.

Gli autori arabi moderni difendono quasi unanimemente l'applicazione della pena di morte all'apostata. Il fatto più grave è che tutte le università arabe insegnano questa applicazione ai loro studenti. Così, in Egitto, tutti i corsi dedicati al diritto di famiglia comportano dei moduli, in cui si insegnano le limitazioni a cui va incontro l'apostata, in materia di matrimonio, di custodia di figli e di successione. Affermano che l'apostata non possa sposarsi ed ereditare in quanto passibile della pena di morte.

Una professoressa dell'università dell'Azhar ha scritto, in Al-Ahram del 1974, un articolo intitolato "L'apostasia e la libertà di credo"[2]. Giustifica la punizione dell'apostasia [benché non prevista nel Codice penale egiziano] per il fatto che l'apostata "abbandona la sua religione e diventa nemico dei suoi genitori e della sua nazione". Aggiunge:

> Niente è più pericoloso per una nazione di un disubbidiente che rinneghi la fede, negando le sue convinzioni e dichiarandosi libero. Quest'apostata ha scelto liberamente la separazione dalla sua nazione e deve sopportarne le conseguenze, conseguenze che non lo riguardano individualmente ma che inglobano la sua famiglia e il gruppo al quale appartiene. Se l'islam si libera di un tale elemento separatista, amputandolo, cerca con questo di salvaguardare l'entità della nazione.

Rispondendo ad una domanda circa la contraddizione presente fra la sanzione prevista per l'apostasia e il diritto alla libertà religiosa, l'autore di una tesi di dottorato risponde come segue:

> No! In questa religione, in effetti, non c'è alcunché di falso che possa spingere il fedele ad abiurarla. Colui che l'abiura non lo fa dunque che per distrazione, facezia, frode, o per ingannare gli altri [...]. L'islam, punendo l'apostasia, cerca di combattere la distrazione, la facezia e la frode[3].

Oltre a condannare l'apostasia individuale, si assiste oggi nel mondo arabo a un fenomeno di scomunica (*dhahirat al-takfir*), degno dei periodi più bui legati all'Inquisizione. Degli integralisti musulmani riversano anatemi sui regimi politici e sui pensatori contrari all'applicazione del diritto musulmano, raccomandando apertamente di eliminarli. A loro volta, gli integralisti musulmani sono accusati da questi ultimi, di praticare il terrorismo. Quanto ai pensatori, essi rimproverano a questi integralisti musulmani di insistere sulle norme penali islamiche, chiudendo invece gli occhi sulla presenza di basi militari straniere sul loro territorio, sulle ingiustizie sociali e sul comportamento dissoluto dei regimi che stanno in piedi grazie al pe-

---

1 AG, 3ª Commissione, 9 novembre 1981, A/C.3/36/SR.43, p. 9.

2 Al-Ahram, 9.10.1974, p. 9.

3 Al-Shaybani: Huquq al-insan wa-hurriyyatuh, p. 558.

trolio, regimi da cui gli integralisti musulmani ricevono spesso i loro finanziamenti, ricevuti per essere messi a tacere. Lo sceicco Al-Qaradawi segnala questo fenomeno allo scopo di combatterlo. In un libro su questo argomento, dice che il ricorso esagerato all'anatema è sinonimo di compiacenza al riguardo dei veri miscredenti! Per frenare questo fenomeno, bisogna riversare anatemi su questi ultimi, e cioè: sui comunisti, sui governatori laici e su quelli che rifiutano di applicare la legge islamica, sugli adepti delle sette che hanno abbandonato l'islam, come i druzi, i nusayriti, gli isma'iliti e i Bahai[1].

Per quanto riguarda i comunisti, una fatwa del Gran sceicco dell'Azhar li aveva qualificati di apostati, già nel 1977, considerando il loro matrimonio come nullo[2]. Abbiamo parlato già dei Bahai. Gli altri tre gruppi accusati sorprendono:

- I druzi: vivono in Palestina, in Siria e in Libano dove partecipano al potere particolarmente attraverso la famiglia Jumblatt;
- I nusayriti, o alawiti: detengono il potere in Siria;
- Gli isma'iliti: vivono in Siria, nel Libano, in Oman e in Pakistan.

Al-Qaradawi, nelle sue considerazioni, adotta la visione classica di diritto musulmano. Ibn-Taymiyyah (d. 1328), il giurista di riferimento per gli hanbaliti dell'Arabia saudita, ha scritto dei nusayriti che "sono più miscredenti dei cristiani e degli ebrei, o addirittura di molti politeisti". Per lui, questo gruppo non crede ai profeti, alla rivelazione e al Creatore. Perciò, è vietato sposarsi con uno di essi, o seppellire i loro defunti nei cimiteri dei musulmani; chiunque ha il diritto di ucciderli, e di appropriarsi dei loro beni. Per quanto riguarda i druzi, scrive che sono dei miscredenti e degli apostati e che bisogna ucciderli, ovunque si trovino; non si accetta il loro pentimento e ci si deve impossessare delle loro donne, quali prigioniere di guerra[3]. L'avvenire sarebbe dunque molto oscuro se dei musulmani come Al-Qaradawi accedessero al potere.

Certe voci musulmane, tuttavia, cominciano ad alzarsi per mettere in dubbio e criticare le norme da applicare all'apostata. Il lavoro pionieristico, in questo campo, è stato svolto dallo Sceicco 'Abd-al-Mit'al Al-Sa'idi (d. 1971), che è andato incontro alla disapprovazione del Gran sceicco dell'Azhar. Ha difeso la libertà assoluta di religione, rigettando ogni punizione nei confronti dell'apostata, si tratti di messa a morte o d'imprigionamento[4].

Jamal Al-Banna, una delle rare voci ad avere reagito al progetto sull'apostasia, pubblicato il 6 agosto 1977 d'Al-Ahram (v. più in là), si domanda se gli autori di questo progetto non siano diventati pazzi o se non debbano essere considerati come un nuovo *jama'at takfir* (gruppo che lancia degli anatemi), siccome vogliono appiccare dei roghi e stabilire una sorta di tribunale papale, con degli inturbantati in veste di giudici. Questo progetto, dice, serve gli ignoranti, gli idioti e i nemici dell'islam, in primo luogo. Avverte che un tale progetto spalanca le porte ad ogni

1 Al-Qaradawi: Dhahirat al-ghuluw fil-takfir, p. 24-26, 41-42.
2 Al-I'tisam, aprile 1977, p. 31.
3 Ibn-Taymiyyah: Majmu' fatawa, vol. 35, p. 145-162.
4 Al-Sa'idi: Al-hurriyyah al-diniyyah fi al-islam.

tipo di abuso, in quanto non si esita a qualificare come apostasia qualsiasi divergenza d'opinione. Per lui, questo progetto corrisponde ad una sconfitta, non meno grave di quella subita, dagli arabi, a causa della guerra del 1967. Aggiunge che se gli autori di questo progetto volessero veramente applicare il diritto musulmano, ebbene, dovrebbero cominciare a far rispettare quella legge che fa tagliare le mani ai ladri maggiori, che si arricchiscono a spese dei poveri[1].

Il libro di Muhammad Munir Adilbi merita la nostra attenzione. Questo autore siriano considera la condanna a morte dell'apostata come un delitto orribile, che Dio vieta, e che Maometto non avrebbe potuto raccomandare in alcun caso, perché ciò avrebbe violato le disposizioni di Dio relative alla libertà religiosa. Questa pena, dice, potrebbe essere applicata tanto ad un singolo individuo quanto a un gruppo d'individui, giudicati miscredenti (*kuffar*), dai religiosi musulmani[2]. Si schiera contro i libri scolastici e universitari che insegnano che l'apostata deve essere punito con la morte:

> Metto in guardia tutti i paesi musulmani in generale, e i nostri paesi arabi in particolare, dal pericolo che s'infiltri nelle teste [...] un tale concetto criminale che legittimi l'assassinio dell'apostata [...]. Questo concetto mira solamente a far insorgere le persone le une contro le altre per uccidersi a vicenda, per distruggere il nostro progresso e mantenere la nostra sottomissione ai nemici della nostra nazione[3].

Queste opposizioni alla pena capitale per l'apostata, restano poche e di scarsa consistenza. Difatti, nessun autore musulmano, fino ad oggi, ha chiesto di rivedere le conseguenze, per l'apostata, relative al suo matrimonio, ai suoi rapporti con i genitori e con i figli, e relative alla successione.

3) Modelli costituzionali e Dichiarazioni

Le Costituzioni arabe attuali sono d'ispirazione occidentale. Parecchie voci si alzano perché queste Costituzioni vengano sostituite con Costituzioni di tipo islamico. Vengono proposti almeno sei Modelli in questo senso. Inoltre, esistono una decina di Dichiarazioni sui diritti dell'uomo, alcune a carattere nazionale, altre a carattere panislamico[4]. Quale è la loro posizione di fronte all'apostasia?

Il Modello costituzionale del Partito islamico della liberazione, datato di 1963[5], dice che i non musulmani saranno lasciati liberi di seguire la loro fede di praticare i loro culti. I musulmani che lascino l'islam, invece, saranno puniti con la pena riservata agli apostati; lo stesso avverrà per i loro figli, quelli nati prima dell'apostasia dei loro genitori, che diventeranno anch'essi apostati. Tuttavia, i figli nati da genitori che abbiano già abiurato, non saranno puniti per non essere musulmani e potranno seguire la loro religione (art. 6). Il commento precisa che bisogna uccidere l'apostata se non ritratta.

---

[1] Al-Banna: Kitab hurriyyat al-i'tiqad fil-islam, p. 66-71.
[2] Adilbi: Qatl al-murtad, p. 30.
[3] Ivi, p. 146.
[4] Testi tradotti in: Aldeeb Abu-Sahlieh: Projets de constitutions et droits de l'homme islamiques.
[5] Hizb al-tahrir: Muqaddimat al-dustur.

Il Modello costituzionale dell'Azhar, del 1978, garantisce la libertà religiosa "nei limiti della legge islamica" (art. 29). Prescrive l'applicazione delle pene islamiche (*hudud*) tra cui la pena prevista per l'apostasia (art. 71).

Più discreto, il Modello costituzionale del Consiglio islamico, del 1983, afferma il principio "Non c'è costrizione nella religione" [2:256] (art. 16). La Dichiarazione islamica universale dei diritti dell'uomo, preparata da questo stesso Consiglio, nel 1981, sviluppa questa questione al suo articolo 12(a) che dice:

> Ogni persona ha il diritto di pensare e di credere, e dunque di esprimere ciò che pensa e crede, senza che alcuno possa interferirvi o vietarglielo, fintanto che egli resti entro i limiti generali, che la Legge islamica prevede in materia. Nessuno, difatti, ha il diritto di diffondere un messaggio scorretto, che condurrebbe ad un comportamento turpe o alla corruzione della comunità islamica: "Se gli ipocriti, coloro che hanno il male nel cuore e coloro che istigano alla sedizione non smettono, ti faremo scendere in guerra contro di loro e rimarranno ben poco vicino a te: Maledetti! Ovunque li si troverà saranno presi e messi a morte" (33:60-61).

La Dichiarazione dei diritti dell'uomo e degli obblighi fondamentali dell'uomo nell'islam, nata in seno all'OCI nel 1979, dice:

> Ogni uomo ha il diritto di pensare, di ascoltare e di credere ciò che vuole: beneficia del diritto di opinione, di espressione e di religione. Questo diritto comprende anche l'impiego di tutti i mezzi che gli garantiscano l'esercizio di questa libertà, e che gli permettano di sopprimere tutti gli ostacoli che glielo impediscano. Tuttavia il musulmano ha l'obbligo personale di rimanere fedele all'islam, dal momento che vi ha aderito in tutta libertà (art. 29).

Nella sua Dichiarazione del 1981, questa Organizzazione si spinge oltre: "Il musulmano che è stato guidato all'islam non deve convertirsi a un'altra religione" (art. 12). La versione adottata nel 1990 sopprime ogni riferimento al caso di abbandono dell'islam, ma afferma che "l'islam è la religione naturale per l'uomo", e vieta di esercitare delle pressioni su un musulmano, o di approfittare della sua povertà, o della sua ignoranza, "per convertirlo a un'altra religione o all'ateismo" (art. 10). Non si parla qui della libertà di religione come abitualmente intesa, ma di una libertà limitata, espressa in modo da evitare le critiche esterne.

Contrariamente a quanto fanno i suddetti Documenti islamici, le Dichiarazioni arabe tentano di conformarsi ai Documenti internazionali, almeno da un punto di vista formale. Così la Carta araba dei diritti dell'uomo della Lega araba, datato 2004, afferma: "Ogni persona ha il diritto alla libertà di pensiero, di fede, e di religione. Questo diritto può essere negato solamente dalla legge" (art. 30) Questo concetto si ritrova all'articolo 9 del Progetto di Carta dei diritti dell'uomo e del popolo, relativo al mondo arabo, redatto dai Giuristi arabi, nel 1986. La Carta della Lega tunisina per la difesa dei diritti dell'uomo, datata 1985, è più esplicita: "Ogni persona ha diritto alla libertà di pensiero e di coscienza; questo diritto implica la libertà di scelta della propria religione o delle proprie convinzioni e la relativa libertà d'interpretazione (*ijtihad*), così come la libertà di manifestare la propria religione o le proprie convinzioni" (art. 9). In tutti questi Documenti si ritrova la for-

mula usata nel Patto relativo ai Diritti civili e politici, che è diversa dalla formula usata nella Dichiarazione universale, in cui si parla del diritto di cambiare religione.

4) Progetti di Codici penali

L'assenza di disposizioni legislative che puniscano l'apostasia, in seno ai paesi arabi, è molto criticata negli ambienti integralisti musulmani. Essi rivendicano la reintroduzione di queste disposizioni. L'Egitto ha conosciuto parecchi Progetti, presentati o approvati dall'Azhar. La Lega araba, nel suo Progetto di codice penale arabo unificato, raccomanda apertamente la pena di morte per l'apostata.

A) Progetti egiziani del 1977

Nel mese di maggio del 1977, la rivista *Al-I'tisam* del Cairo ha pubblicato il testo di un Progetto di codice penale presentato al Parlamento dall'Azhar. Gli articoli 30-34 trattano dell'apostasia:

> Articolo 30 – È apostata ogni musulmano che lasci l'islam, abbia questi abbracciato un'altra religione o no.
>
> Articolo 31 - L'apostasia consiste:
>
> 1) in una confessione chiara o in un atto che non ammetta dubbi circa il proprio significato di abbandono dell'islam;
>
> 2) nella negazione di ciò che è riconosciuto essere elemento essenziale della religione;
>
> 3) nel burlarsi, attraverso le parole o gli atti, di un profeta, di un messaggero, di un angelo o del Corano.
>
> Articolo 32 - Pentimento dell'apostata:
>
> 1) Il pentimento dell'apostata si realizza attraverso il ricredersi circa ciò che è stato negato.
>
> 2) Il pentimento di colui che ha abiurato per più di due volte non è accettato.
>
> Articolo 33 - L'apostata che lasci l'islam, che sia uomo o donna, è condannato a morte se il suo pentimento è insperabile o se, dopo un termine di 60 giorni, non si pente.
>
> Articolo 34 – 1) Gli atti dell'apostata fatti prima dell'apostasia sono considerati validi. Se ritorna all'islam, i suoi beni gli appartengono.
>
> 2) Se è stato messo a morte o è deceduto in stato di apostasia, gli atti da lui compiuti prima dell'apostasia sono considerati validi e i beni acquistati vanno al Tesoro pubblico.

L'articolo 2 di questo Progetto precisa che per l'applicazione delle pene islamiche, occorre che il colpevole abbia compiuto17 anni. L'articolo 17 esige che la pena sia applicata solamente dopo una decisione della Corte di cassazione.

Il 6 agosto dello stesso anno, Al-Ahram ha scritto che il Consiglio di Stato aveva accettato un Progetto relativo all'apostasia. Secondo questo Progetto, il colpevole di 18 anni compiuti beneficiava di un termine di riflessione di 30 giorni per pentirsi. In mancanza di una ritrattazione, era condannato a morte. I testimoni dovevano

essere musulmani e maggiorenni. Se il colpevole abiurava per la seconda volta e si pentiva, veniva punito con dieci anni di prigione. Se l'apostata aveva tra i sette e i dieci anni non compiuti, veniva rimproverato dal giudice e rimesso ai suoi genitori o a un'istituzione di protezione sociale. Se aveva da dieci a quindici anni non compiuti, veniva punito con una pena corporale che andava dai 10 ai 50 colpi di bastone fino [*sic*]. Se aveva tra i 15 ed i 18 anni non compiuti, veniva punito con la reclusione da uno a tre anni. Colui che incitava altri ad abiurare, anche senza raggiungere lo scopo, veniva considerato come un complice e punito con la stessa pena prevista per l'apostasia (disposizione poco chiara). L'apostata non può disporre dei suoi beni né gestirli. La validità degli atti fatti durante il processo dipendeva dalla sentenza.

Questi due Progetti non sono mai stati sottoposti a votazione in Parlamento né, di conseguenza, adottati. Non sono, tuttavia, meno importanti a causa della gran pubblicità di cui hanno beneficiato e dell'assenza di reazioni negative ad essi, da parte dell'opinione pubblica[1].

È interessante costatare che nel 1977 Israele ha adottato una legge sull'apostasia. Questa legge delibera:

> 1) Colui che dà o promette di dare denaro, o un suo equivalente, o un altro vantaggio, come ricompensa, a una persona affinché questa cambi religione o affinché induca un'altro a cambiare religione, è passibile di cinque anni di prigione o di una multa di 50'000 L.I.
>
> 2) Colui che riceve o accetta di ricevere denaro, o un suo equivalente, o un altro vantaggio, in cambio della promessa di cambiare religione o per indurre un'altra persona a cambiare religione, è passibile di tre anni di prigione o di una multa di 30'000 L.I.[2].

B) Progetto egiziano del 1982

La Commissione legislativa incaricata di redigere dei Progetti di legge conformemente alle norme islamiche ha rimesso, il primo luglio 1982, al Parlamento egiziano un Progetto di codice penale composto da 630 articoli seguiti da un imponente memorandum di 235 pagine. Questo Progetto dedica all'apostasia gli articoli 178-188. Il memorandum del Progetto basa la pena per questo reato sul versetto 2:217:

> Chi di voi rinnegherà la fede e morirà nella miscredenza, ecco chi avrà fallito in questa vita e nell'altra. Ecco i compagni del Fuoco: vi rimarranno in perpetuo.

Cita il detto di Maometto: "Colui che cambia religione, uccidetelo". La giustificazione della pena relativa all'apostata, può essere riassunta come segue:

> Lo Stato musulmano è basato sulla religione musulmana. La sanzione per apostasia mira a bloccare coloro che si oppongono all'ordine pubblico dello Stato. Questo non è contrario al versetto coranico che dice: "Non c'è costrizione nella religione" (2:256). La costrizione di cui si tratta in questo versetto è quella che si esercita per convertire qualcuno all'islam. Colui che lasci l'islam lo

---

1 Su questi due progetti, v. Aldeeb Abu-Sahlieh: L'impact de la religion, p. 259-61.

2 Laws of the State of Israel, vol. 32, p. 62. Sul senso di questa legge e le reazioni ad essa, v. Aldeeb Abu-Sahlieh: Discriminations contre les non-juifs, p. 29-30.

farebbe solamente per correr dietro ai desideri, per degli interessi materiali o per diffondere un comportamento errato. L'islam punisce colui che gioca con le religioni, per proteggere la libertà di pensiero. La libertà, in qualsiasi campo, non è per facezia, ma è piuttosto una scelta ponderata che non mira ad ingannare né a ridicolizzare. Questa sanzione deve condurre coloro che abbracciano l'islam a riflettere bene prima di farlo. Lo Stato ha il diritto di proteggersi; certi Stati, per proteggere delle idee anche solo umane, puniscono con la morte colui che le abiura[1].

Il memorandum tace riguardo alla libertà di colui che è nato da genitori musulmani e non ha dunque esercitato alcuna scelta iniziale in merito alla religione da seguire. Parimenti, sembra negare il riconoscimento del diritto all'errore in materia di religione, non vedendo nel cambiamento di religione che facezia o interessi materiali.

Secondo questo Progetto, l'apostasia consiste nel fatto di negare verbalmente o attraverso un atto chiaro ciò che è riconosciuto come elemento essenziale della religione. Il memorandum precisa il senso dell'elemento essenziale: si tratta di ciò che la comunità riconosce come tale, e cioè la fede nell'unicità di Dio, la fede negli angeli in quanto ambasciatori della rivelazione tra Dio e i suoi messaggeri, la fede nei Libri sacri in quanto messaggi di Dio alle sue creature, la fede in tutti i messaggeri di Dio menzionati nel Corano, la fede nel contenuto di questi messaggi relativo alla risurrezione, alla retribuzione, ai principi legislativi e istituzionali che Dio ha voluto per i suoi fedeli[2].

La pena per apostasia è la condanna a morte se il colpevole ha compiuto18 anni (art. 178). La prova dell'apostasia è fornita davanti a un'autorità giudiziale, sia attraverso la confessione scritta o orale del colpevole, sia attraverso la testimonianza di due uomini o di un uomo e di due donne, o di quattro donne, maggiorenni, dotati dell'uso della ragione, equi (dunque musulmani), vedenti, capaci di esprimersi oralmente o per iscritto (art. 179). Il procuratore decide, dopo un'inchiesta, di incarcerare l'apostata e rimette l'affare al Tribunale penale (art. 180). Se l'apostata si pente o ritratta la sua confessione, la pena non è eseguita; è condannato ad un massimo di dieci anni di prigione se ricade in apostasia e si ripente (art. 181-182).

L'articolo 184 introduce una clausola, parzialmente sconosciuta in diritto musulmano classico:

La pena di morte non è applicata nei seguenti casi:

a) l'apostata ha abiurato l'islam essendo minorenne;

b) è diventato musulmano essendo minorenne e ha abiurato l'islam dopo il raggiungimento della maggiore età;

c) ha abiurato l'islam da minorenne ed ha persistito nell'altra religione sin dopo la sua maggiore età, e la sua appartenenza all'islam era determinata dalla conversione all'islam dei suoi genitori;

d) è stato costretto a diventare musulmano ed ha abiurato in seguito.

---

1 Iqtirah bi-mashru' qanun al-'uqubat, p. 178-179.

2 Al-mudhakkarah al-idahiyyah lil-iqtirah bi-mashru' qanun bi-isdar qanun al-'uqubat, p. 179.

Questo articolo sembra mirare a rispondere alle obiezioni di coloro che accusano l'islam di non rispettare la libertà religiosa. È punito con la morte dunque: il musulmano maggiorenne nato in una famiglia musulmana e il maggiorenne diventato del tutto spontaneamente musulmano, i quali abiurano l'islam. Bisogna segnalare tuttavia che nei casi suddetti, l'articolo 182 dà al giudice la possibilità di applicare una pena discrezionale che varia dalla bastonatura all'imprigionamento secondo l'età dell'apostata.

Colui che incita altri ad abiurare, anche se non raggiunge il suo scopo, è punito con la pena prevista per l'apostasia (art. 185; disposizione poco chiara). Il memorandum spiega che si tratta, in questo caso, di una pena discrezionale che può essere modificata o eliminata attraverso la concessione della grazia, contrariamente alla pena prevista per l'apostasia[1].

L'apostata non ha il diritto di disporre dei suoi beni o di gestirli. La validità degli atti compiuti dopo l'apostasia dipende dall'esito del processo. Un tutore è chiamato a gestire tali beni per il periodo che precede la sentenza (art. 188). Il Progetto non dice alcunché di ciò che bisogna fare con tali beni qualora venga eseguita la condanna a morte. Questo Progetto è stato rigettato dal Parlamento egiziano nel mese di maggio 1985[2].

C) Progetti di Codice penale della Lega araba e del CCG

Il Progetto di Codice penale della Lega araba del 1996 prescrive la pena di morte per l'apostata. Citiamo qui gli articoli relativi:

> Articolo 162 - L'apostata è il musulmano, uomo o donna, che abbandoni la religione islamica attraverso una dichiarazione esplicita o un fatto il cui senso sia indiscutibile, insulti Dio, i suoi messaggeri o la religione musulmana, o falsifichi volontariamente il Corano.
>
> Articolo 163 - L'apostata è punito con la pena di morte se si dimostra che abbia abiurato volontariamente e abbia persistito dopo essere stato invitato a pentirsi entro tre giorni.
>
> Articolo 164 - Il pentimento dell'apostata si realizza rinunciando a ciò che ha costituito la sua miscredenza; il suo pentimento è inaccettabile se abiurasse più di due volte.
>
> Articolo 165 - Tutti gli atti dell'apostata dopo la sua apostasia sono considerati nulli, di una nullità assoluta, e tutti i suoi beni acquistati attraverso questi atti confluiscono nella Cassa dello Stato[3].

Quale fonte per questi articoli, il memorandum di questo Progetto cita, oltre ai due detti di Maometto che prevedono la pena di morte per l'apostata, un passaggio troncato del versetto 3:85: "Chi vuole una religione diversa dall'islam, il suo culto non sarà accettato"[4].

---

[1] Ivi, p. 187-188.
[2] International Herald Tribune, 6.5.1985.
[3] Mashru' qanun jina'i 'arabi muwahhad, al-mashru', p. 52.
[4] Mashru' qanun jina'i 'arabi muwahhad, al-mudhakkarah, p. 119-120.

Questo riferimento al Corano è strano; infatti questo versetto non parla affatto di abbandono dell'islam, ma parla di appartenenza ad una qualsiasi religione che non sia l'islam. Inoltre, questo versetto non prevede alcuna sanzione a livello temporale, ma dice semplicemente: "nell'altra vita sarà tra i perdenti".

Gli articoli 162-165 di questo Progetto sono ripresi alla lettera dal Progetto di Codice penale del CCG del 1998, articoli 149-152, a parte l'articolo 150 che concede all'apostata un periodo di trenta giorni per pentirsi, al posto dei tre giorni previsti dall'articolo 163 del Progetto della Lega araba. In effetti, il progetto del CCG riprende la formula di un precedente Progetto della Lega araba, che prevedeva anch'esso un termine di trenta giorni.

5) I convertiti in Algeria

L'Algeria, come altri paesi del Maghreb, sta conoscendo un'ondata di conversioni al cristianesimo[1]. Parecchie migliaia di musulmani sarebbero diventati cristiani. Hanno le loro chiese e fanno del proselitismo[2]. Per far fronte a quest'ondata, l'ordinanza 06-03 del 28 febbraio 2006 fissa le condizioni e le regole per l'esercizio dei culti diversi da quello musulmano. L'articolo 11 prevede una pena dai 2 ai 5 anni di prigione e una multa per chiunque:

- inciti a convertire, costringa a convertire o utilizzi dei mezzi di seduzione tendenti a convertire un musulmano ad un'altra religione. Lo stesso accade a chiunque utilizzi, allo stesso scopo, dei luoghi d'insegnamento o di cura, o a carattere sociale o culturale, istituzioni di formazione ed ogni altro luogo o qualsiasi mezzo finanziario,
- fabbrichi, depositi, o distribuisca: documenti stampati o audiovisivi o ogni altra forma di supporto allo scopo di scuotere la fede di un musulmano.

L'articolo 15 punisce la persona giuridica che commetta una delle infrazioni previste dall'ordinanza:

- con una multa che non sia inferiore a quattro volte il massimo della multa prevista dall'ordinanza per la persona fisica che ha commesso la stessa infrazione;
- con una o più delle seguenti pene:
  - la confisca dei mezzi e materiali utilizzati nel commettere l'infrazione;
  - l'interdizione di esercitare, nel locale utilizzato, un culto o ogni attività religiosa;
  - lo scioglimento della persona giuridica[3].

6) I convertiti in Occidente

Annualmente, migliaia di cristiani si convertono all'islam. Tali conversioni provocano grida di trionfo da parte dei musulmani. Le loro riviste pubblicano regolar-

---

1 Esiste anche un movimento di conversione al Cristianesimo di musulmani in Francia: http://religion.info/french/articles/article_181.shtml.

2 V. http://eemnews.umc-europe.org/2006/mai/30-02.php; http://jeanluc.blanc1.free.fr/eeamweb/le_monde.htm; www.youtube.com/watch?v=U7JhlhtR5HU.

3 Journal officiel algérien no 12, 1 marzo 2006.

mente degli elenchi di cristiani convertitisi all'islam. Centri islamici vengono costruiti in Occidente, e vi si annunciano a gran voce gli obiettivi missionari islamici[1]. Esistono anche musulmani che si convertono al Cristianesimo, ma in misura minore[2]. Questi ultimi convertiti, infatti, secondo i musulmani sono passibili della pena di morte, anche se vivono in Occidente.

Numerosi libri vengono scritti da musulmani, e talvolta da cristiani, per attaccare il Cristianesimo e per lodare l'islam, e ciò avviene anche su suolo occidentale, dove si beneficia della libertà di espressione che vi regna. Basta, invece, che un libro scritto da un musulmano o da un cristiano attacchi l'islam, perché i musulmani sollevino una tempesta e minaccino l'autore di morte. E l'Occidente sembra adattarvisi.

Così, Jean-Pierre Chevènement ha lanciato, a novembre 1999, una consultazione ufficiale dei principali organismi islamici in Francia. Ha sottoposto loro un testo che non poteva essere oggetto di negoziato per i suoi interlocutori. Questo testo fissava i principi giuridici fondamentali che dovevano reggere i rapporti tra i poteri pubblici e i culti islamici in Francia[3]; stabiliva che i raggruppamenti e le associazioni di musulmani riconoscessero senza limitazioni, le disposizioni tra cui quelle relative alla libertà di pensiero, di coscienza e di religione, confermate dalla Convenzione europea per la tutela dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali, il 4 dicembre 1950, e ratificata dalla Francia il 31 dicembre 1973. La Convenzione "tutela particolarmente il diritto di ogni persona a cambiare religione o convinzione". Assimilata a un atto di apostasia, questa precisazione sul diritto a cambiare religione o convinzione, è stata ritirata su richiesta dei musulmani. Scandalizzati, Laïla Babès e Michel Helal Renard hanno scritto che questa ratifica lasciava intendere che i musulmani aderissero al principio della libertà di pensiero e di coscienza, mentre così non era, poiché il principio di libertà era stato amputato; altrimenti, lasciava intendere che i musulmani aderissero a quel principio per quanto riguardava i non musulmani, ma non per quanto riguardava loro stessi. Hanno aggiunto che questa ambiguità poneva gli ideatori ed i firmatari di questo documento in una situazione di falsa difesa dei diritti dell'uomo, in quanto veniva riconosciuto come più importante il contestabilissimo diritto musulmano:

- I poteri pubblici, accettando di alterare un testo presentato come non negoziabile, introducono uno stato di eccezione che potrebbe rivelarsi pregiudizievole per l'integrazione dell'islam nel quadro del diritto.
- I musulmani, introducendo esplicitamente delle reticenze a questo principio, rigettano chiaramente una componente fondamentale della libertà di coscienza, ricordando che questioni tanto cruciali quali quella dell'apostasia sono lontane dall'essere risolte da parte di coloro che affermano da anni la compatibilità delle loro convinzioni religiose con le leggi della Repubblica. Bisogna precisare che

[1] Gaudeul: Appelés par le Christ, p. 16.
[2] Ivi, p. 18.
[3] Questo testo è stato adottato il 28 gennaio 2000 da tutti i partecipanti alla "consultazione delle diverse sensibilità all'interno del culto musulmano", la quale ha radunato il Ministero dell'Interno e le 18 Federazioni principali e moschee della Francia. Il testo in: www.ambafrance-bd.org/IMG/doc/PrincipesIslamVF.doc.

> questa sensibilità sia lontana dal rappresentare l'insieme dei musulmani del nostro paese?[1]

Capitolo III.
Etica sessuale

I. Rapporti sessuali leciti in diritto musulmano

Un autore musulmano dice che le relazioni sessuali lecite secondo il diritto musulmano sono quelle che hanno luogo unicamente tra gli sposi. Tutt'altra pratica sessuale o azione passionale, esercitata sul corpo altrui, costituisce un attentato all'onore e quindi è un delitto. In diritto positivo, invece, ogni atto validamente consentito è lecito[2].

Non bisogna tuttavia dimenticare che il diritto musulmano stabilisce delle regole che gestiscono i rapporti sessuali, favorevoli per l'uomo e sfavorevoli per la donna. Questa discriminazione si ritrova anche nella strutturazione dell'aldilà musulmano. Ma, come vedremo, le donne si sanno prendere qualche rivincita.

1) Privilegi degli uomini sulla terra

A) Quattro donne e numero illimitato di schiave

a) Privilegi dei profeti

La poligamia è una pratica conosciuta nell'Antico Testamento. Abramo, Giacobbe, Mosè, Davide e Salomone erano poligami. Salomone aveva un numero impressionante di donne: "Aveva settecento principesse per mogli e trecento concubine". Secondo Isaia, verrà un giorno in cui sette donne afferreranno un uomo, e diranno: "Ci nutriremo del nostro pane e indosseremo le nostre vesti; soltanto, lasciaci portare il tuo nome. Toglici la nostra vergogna" (Is 4:1).

Questo atteggiamento misogino dell'Antico Testamento si è trasferito nel Corano. Come i profeti ebrei, Maometto ha avuto il diritto di sposare quante donne ha voluto, senza limitazione di numero (33:50). Questa licenza è stata revocata dal versetto 33:52. Supponendo che esse sarebbero rimaste le sue donne anche nell'aldilà, il Corano ha vietato loro di risposarsi dopo la morte di Maometto, attribuendo loro il titolo onorifico di "madri dei credenti" (33:6). Ora, i rapporti sessuali con le madri sono vietati dal Corano (4:23).

Si riporta di Maometto che apprezzasse i rapporti sessuali. Avrebbe detto a questo riguardo:

> Sono stato dotato rispetto agli altri di quattro qualità: la generosità, il coraggio, il gran numero di rapporti sessuali (*kuthrat al-jima'*) e la tanta forza (*batsh*).

Anas ha detto che Maometto passasse un'ora a fare l'amore con tutte le sue undici donne, che fosse di giorno o di notte. E quando si è chiesto ad Anas come facesse Maometto a reggere tanta attività sessuale, ha risposto che la potenza di lui fosse

---

1. V. Babès e Renard: Quelle liberté de conscience?
2. Muhsin: Al-himayah al-jina'iyyah lil-'ard, p. 17-18.

pari a quella di trenta persone, citando un detto di Maometto: "Mi è stata data la potenza di trenta uomini nei rapporti sessuali". Altri hanno considerato che egli avesse la potenza di quaranta uomini, addirittura quarantacinque, precisando il riferimento agli uomini del paradiso. Maometto ha detto: "L'angelo Gabriele mi ha portato dal cielo una *harisah* (pietanza fatta di frumento e di carne) che ho mangiato, e così ho acquistato la potenza di quaranta uomini nei rapporti sessuali". Al-Tirmidhi ha riportato il seguente detto di Maometto: "Ho ottenuto la potenza di quaranta uomini nei rapporti sessuali, e i credenti la potenza di dieci". Al-Tirmidhi ha spiegato che i profeti avessero un surplus di potenza nei rapporti sessuali, in virtù della loro capacità profetica, che proveniva da un petto ricolmo di luce, la quale circolava attraverso le vene, il corpo e l'anima, stimolando in questo modo la concupiscenza e moltiplicandola[1].

b) Privilegi degli uomini musulmani

Rinviamo il lettore a ciò che abbiamo detto sulla poligamia e sul matrimonio temporaneo, nella parte II, capitolo II, punto I.

B) Diritto del marito a costringere sua moglie

Il matrimonio in diritto musulmano classico è definito generalmente come il contratto che permette ai due contraenti di godere uno dell'altro in modo legale[2]. L'articolo 6 del Codice di statuto personale dello Yemen lo definisce come segue:

> Il matrimonio è il legame stabilito da un patto legale tra due sposi che rendono una moglie permessa legalmente a un uomo, e il cui scopo è la salvaguardia del sesso (*tahsin al-furuj*) e la costituzione di una famiglia basata su una buona compagnia.

L'articolo 40 aggiunge che uno dei doveri della moglie è di "lasciarsi possedere dal marito in modo consono al coito legale". Questo dovere non compare nel catalogo di quelli che ha il marito nei confronti di sua moglie.

L'articolo 11 del Codice di statuto personale sudanese definisce il matrimonio come segue:

> Il matrimonio è un contratto tra un uomo e una donna, stipulato con l'intenzione che perduri, che permette a ciascuno di essi di godere dall'altro in modo legale

Una fatwa di Al-Qaradawi espone la posizione del diritto musulmano in questo campo come segue:

> In materia sessuale, l'uomo è il richiedente e la moglie, la richiesta. Costei è tenuta a rispondere ai desideri sessuali di suo marito. Un detto di Maometto dice: "Se un uomo chiede a sua moglie di rispondere ai suoi bisogni sessuali, questa deve esaudirlo, anche se si trova su un forno cocente". La moglie è messa in guardia dal rifiutare la sua domanda senza ragione valida, perché ciò rischierebbe di spingere il marito ad avere un comportamento anormale. Maometto dice: "Se un uomo chiama sua moglie a raggiungerlo nel suo letto, e lei rifiuta di andare, lasciandolo dormire in collera verso di lei, gli angeli la

[1] V. Al-Suyuti: Al-wishah fi fawa'id al-nikah, p. 29-36.
[2] Abu-Zahrah: Al-ahwal al-shakhsiyyah, p. 16.

> maledicono fino alla mattina". Affinché resti a disposizione di suo marito, la moglie non dovrebbe dedicarsi a un digiuno volontario, diverso da quello del Ramadan, senza l'autorizzazione di suo marito.

Tuttavia Al-Qaradawi afferma che anche la moglie abbia dei diritti nei confronti di suo marito, su questo piano. Il marito dovrebbe preparare la moglie all'atto sessuale e dovrebbe farle provare piacere[1].

Un altro autore scrive che la peggior disobbedienza da parte della moglie, consista nel negarsi al marito, se lui la chiama a letto. Oltre ai detti citati da Al-Qaradawi, cita i due seguenti detti:

> Per colui che tiene l'anima di Maometto tra le sue mani, la moglie adempie al suo dovere verso il suo Dio, solo se adempie ai suoi doveri verso il marito, e non si nega a lui, nemmeno sulla sella di un cammello.
>
> Ogni moglie che muoia avendo soddisfatto suo marito entra in paradiso; la maggior parte dei casi dove la moglie è andata all'inferno è causata dalla sua disobbedienza verso il marito e la sua ingratitudine verso i vantaggi apportatile da lui[2].

La moglie che rifiuti di sottoporsi all'atto sessuale sta disobbedendo a suo marito. Costui potrà usare allora il diritto di castigarla per raggiungere il suo scopo. Il Corano dice a questo riguardo:

> Gli uomini sono preposti alle donne, a causa della preferenza che Dio concede agli uni rispetto alle altre e perché spendono [per esse] i loro beni. Le [donne] virtuose sono le devote, che proteggono nel segreto quello che Dio ha preservato. Ammonite quelle di cui temete l'insubordinazione, lasciatele sole nei loro letti, battetele. Se poi vi obbediscono, non fate più nulla contro di esse. Dio è altissimo, grande (4:34).

In quanto al diritto della moglie di avere dei rapporti sessuali, le opinioni divergono. Certi dicono che il marito adempia ai suoi obblighi dormendo con lei una volta al mese, addirittura una volta ogni quattro mesi[3]. La scuola hanafita non le riconosce il diritto di richiedere, durante tutta la durata del matrimonio, che un solo rapporto sessuale. Ma oggi si considera l'astinenza dai rapporti sessuali da parte del marito come pregiudizio verso la moglie. Costei ha, in questo caso, il diritto di chiedere il divorzio, se è in grado di provare l'astinenza di lui. La sua domanda sarebbe rigettata se il marito giurasse di avere dei rapporti con sua moglie, a meno che questa non fosse ancora vergine, ciò confermato da due donne esperte. Se la moglie non fosse vergine e dicesse di essere stata deflorata con mezzi diversi dall'atto sessuale, la sua domanda sarebbe rigettata se il marito giurasse il contrario[4].

Se i pregiudizi tra coniugi cadono sotto l'influenza delle norme legali generali, bisogna sapere che nessuna norma è prevista in caso di stupro tra coniugi. Lo stu-

---

1 Al-Qaradawi: Min huda al-islam, p. 483-490.
2 Sabbagh: Al-'iddah fi ahkam al-nikah, p. 137-138.
3 Ibn-al-Siddiq: Ma yajuz, p. 60-68.
4 Mustafa: Da'awi al-talaq wal-ta'ah, p. 28-29.

pro non è incluso dell'articolo 6 della legge egiziana 25 del 1929, che permette il divorzio a causa di pregiudizio che impedisca la vita comune. Uno studio egiziano dimostra che i mariti ricorrono spesso alla forza per ottenere dei rapporti sessuali non desiderati dalle loro donne. Benché esse disapprovino l'atteggiamento dei loro mariti, certe lo giustificano, dicendosi che avere rapporti sessuali sia un diritto del marito, per volontà di Dio[1].

C) Circoncisione delle donne per domarle

Vedremo nella parte medica che gli autori musulmani giustificano la circoncisione femminile per il fatto che riduca il piacere sessuale della donna, impedisca che si masturbi e la protegga dai numerosi stimoli che la spingerebbero al vizio e alla perdizione. Questa pratica è legata all'istituzione della poligamia. Non potendo soddisfare gli istinti sessuali di quattro donne, l'uomo riesce, attraverso l'eccisione, a dominarle meglio.

2) Privilegi degli uomini in paradiso

Ibn-Hisham (d. 828), il biografo di Maometto, scrive che quando quest'ultimo informò i suoi adepti che era stato portato di notte, sulla schiena del *buraq*, animale alato tra l'asino e il mulo, da Mecca a Gerusalemme, da dove l'angelo Gabriele l'aveva condotto a vedere le meraviglie esistenti fra il cielo e la terra, certi ci videro un indizio di follia ed abbandonarono l'islam[2]. Altri tentarono di interpretare questo viaggio extraterrestre come una visione spirituale, addirittura un sogno. Ma qualsiasi sia stata la natura di questo viaggio, i musulmani credono che abbia avuto luogo e che Maometto abbia potuto vedere l'inferno e i sette cieli. Del viaggio, si trova un rapporto dettagliato in un gran numero di versetti del Corano e in diversi detti di Maometto. Un autore musulmano contemporaneo ha pubblicato un lavoro ironico di 450 pagine intitolato "La geografia del piacere: il sesso in Paradiso"[3]. Aveva già pubblicato un altro libro intitolato "Il sesso nel Corano"[4].

La descrizione del cielo e dell'Inferno supera la comprensione umana tanto che il famoso Al-Ghazali (d. 1111) ha dovuto avvertire i suoi lettori: "Fa parte del carattere dell'essere umano di negare tutto ciò a cui non è abituato [...]. Stia dunque attento a non negare le meraviglie del giorno della risurrezione per il fatto che non corrispondono a ciò che è conosciuto sulla terra"[5].

Le fonti musulmane descrivono le sofferenze che subiranno i decaduti, e i piaceri di cui godranno gli eletti, a tutti i livelli. La descrizione lascia trasparire l'esistenza di discriminazione nei confronti delle donne, e di privilegi per gli uomini, parimenti alla realtà di quaggiù. Così, Maometto ha costatato, vedendo l'Inferno, che "la maggioranza dei suoi abitanti sono donne". I suoi compagni gli hanno chiesto: "Perché?", e Maometto ha risposto: "Perché denigrano (*yakfurna*) i loro mariti e denigrano i vantaggi. Anche se fai del bene a una di esse per tutto un periodo, ap-

---

1 Al-Samari: Al-intihak al-jinsi lil-zawjah, particolarmente p. 72-92.
2 Ibn-Hisham: Al-sirah al-nabawiyyah, p. 5. Questo viaggio notturno è rievocato dal capitolo 17 del Corano.
3 Mahmud: Jughrafyat al-maladhdhat.
4 Mahmud: Al-jins fil-Qur'an.
5 Al-Ghazali: Ihya' ulum al-din, vol. 4, p. 514.

pena vedrà qualche cosa che non va in te, ti dirà: Non ho visto mai del bene in te"[1]. Maometto avrebbe pure risposto a una donna: "Maledite molto e denigrate i mariti"[2]. Considerando questo detto di Maometto, un autore egiziano l'ha utilizzato come titolo di un piccolo libro, la cui copertina consiste in un disegno a colori che mostra delle donne sospese nelle fiamme dell'Inferno, una delle quali linciata da una vipera[3].

La sottomissione della moglie, prescritta dal diritto musulmano, funge da garanzia per risparmiarle questo inferno. Maometto ha detto: "Ogni moglie che muoia, lasciando suo marito soddisfatto di lei, entra in Paradiso". Citando questo detto, l'autore suddetto aggiunge:

> È dovere della moglie procurare la soddisfazione del marito, evitare la sua collera e non rifiutarsi a lui quando la desidera, così come dice Maometto: "Se un uomo chiama la moglie al suo letto, che venga, anche se fosse seduto su un forno"[4].

In Paradiso si mangia, si beve e soprattutto si gode di rapporti sessuali colle famose Houri, menzionate nel Corano:

> Sarà così e daremo loro in spose fanciulle dai grandi occhi (44:54).
>
> [Sarà detto loro]: Mangiate e bevete in serenità, [ricompensa questa] per quel che avete fatto! [Staranno] appoggiati su divani disposti in ranghi e daremo loro in spose le fanciulle dai grandi occhi neri (52:19-20).
>
> Quale dunque dei benefici del vostro Signore negherete? E fanciulle dai grandi occhi neri ritirate nelle loro tende. [...] Che nessun uomo o demone mai ha toccato (55:71-72 e 74.
>
> E [ci saranno colà] le fanciulle dai grandi occhi neri, simili a perle nascoste, compenso per quel che avranno fatto [...]. Le abbiamo create perfettamente. le abbiamo fatte vergini, amabili e coetanee (56:22-24 e 35-37).
>
> In verità avranno successo i timorati: giardini e vigne, fanciulle dai seni pieni e coetanee, calici traboccanti (78:31-34).

Basandosi su questi versetti e su dei detti di Maometto, gli autori musulmani classici e moderni si perdono in congetture sul numero di Houri che sarà attribuito agli eletti. Così, il peggiore fra gli eletti avrebbe 72 Houri, mentre certi altri arriverebbero a possederne 343'000[5]. Il Corano dice: "In quel Giorno, i compagni del Paradiso avranno gioiosa occupazione" (36:55). I termini "gioiosa occupazione" sono interpretati come "la deflorazione delle vergini"[6] Secondo i detti di Maometto, l'uomo deflorerà ogni giorno 100 vergini che ritroveranno immediatamente la loro verginità[7]. Per portare a termine questo scopo, l'uomo verrà beneficiato della forza

---

1 Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah: Hadi al-arwah, p. 29. V. questi detti in: Al-Nasa'i: Kitab ishrat al-nisa', p. 213-217; Ibn-al-Jawzi: Kitab ahkam al-nisa', p. 126-129.

2 Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah: Hadi al-arwah, p. 120-121.

3 Al-Zughbi: Al-nisa' akthar ahl al-nar, 1997.

4 Ivi, p. 9.

5 Mahmud: Jughrafyat al-maladhdhat, p. 253.

6 Ibn-Abi-al-Dunya: Sifat al-jannah, p. 194; Sabbagh: Al-'iddah fi ahkam al-nikah, p. 205.

7 Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah: Hadi al-arwah, p. 144 e 211.

di 100 uomini[1], avrà fra i 30 e i 33 anni (età di Gesù), misurerà 60 cubiti in altezza e 7 cubiti in larghezza (come Adamo), sarà bello (come Giuseppe), e parlerà arabo (come Maometto)[2].

Oltre a queste Houri, il Corano menziona la presenza, in Paradiso, di giovani e di efebi:

> Per servirli circoleranno tra loro giovinetti (*ghilman*), simili a perle nascoste (52:24).
>
> Degli eterni ragazzi girano tra essi (*wildan*), con calici, acquamanili, e un bicchiere [riempito] ad una fonte (56:17).
>
> Saranno serviti da fanciulli (*wildan*) di eterna giovinezza: vedendoli, ti sembreranno perle sparse (76:19).

Un autore musulmano considera che questi giovani siano destinati ai rapporti omosessuali degli eletti[3]. Un altro risponde, gridando allo scandalo[4].

Comunque sia, la deflorazione delle vergini in Paradiso come ricompensa, per i credenti, sembra indicare che il piacere sessuale sia riservato ai soli uomini, poiché il Corano e i detti di Maometto tacciono sulla sorte delle donne, in questo campo particolare. Le donne esistono per soddisfare i bisogni sessuali degli uomini. Un problema resta tuttavia in sospeso. Se la maggioranza degli abitanti dell'inferno è composta da donne (secondo il detto di Maometto), come allora far combaciare questo dato con quello del gran numero di donne che ogni uomo avrà in Paradiso, possederà e deflorerà? La risposta è che le donne di cui parla il detto di Maometto, sono le donne terrestri, mentre le donne del Paradiso, le Houri, di cui godranno gli uomini, sono esseri paradisiaci, donne elevate nel Paradiso al fine di soddisfare le voglie sessuali degli eletti[5].

In un libro controverso, pubblicato nel 2000, Christoph Luxenberg, pseudonimo di un cristiano libanese che lavora in un'università tedesca, il cui vero nome non è noto, considera che le Houri menzionate nel Corano sarebbero solamente dell'uva bianca, se ci si riferisce alla lingua siriaca. Il Corano avrebbe preso in prestito la descrizione delle delizie paradisiache, dal libro *Inni sul Paradiso* (7:18), scritto in siriaco da sant'Efrem (d. 373)[6]. Siccome i commentatori musulmani del Corano non conoscono il siriaco e nemmeno sant'Efrem, hanno fantasticato attorno ai versetti coranici. Evidentemente, questo modo di comprendere il Corano non piace ai musulmani. A fine luglio 2003, un numero della rivista *Newsweek* è stato vietato in Pakistan e in Bangladesh, a causa di un articolo sul lavoro di Luxenberg intitolato *Challenging the Koran*[7].

---

1 Ivi, p. 211.
2 Ivi, p. 143-144 e 346. Sui rapporti sessuali nel paradiso v. Al-Suyuti: Al-wishah fi fawa'id al-nikah, p. 64-67.
3 Kishk: Khawatir, p. 200-214. V. anche Mahmud: Jughrafyat al-maladhdhat, p. 385-386.
4 'Abd-al-Hamid: Al-sa'iqah al-azhariyyah, p. 22-49.
5 Mahmud: Jughrafyat al-maladhdhat, p. 381-382; Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah: Hadi al-arwah, p. 120-122.
6 Luxenberg: Die Syro-Aramäische Lesart des Koran, p. 259.
7 www.rsf.org/print.php3?id_article=7670.

3) Rivincita delle donne

A) Il bambino addormentato

Il Corano dice:

> Per coloro che vogliono completare l'allattamento, le madri allatteranno per due anni completi (2:233).
>
> Abbiamo imposto all'uomo di trattare bene i suoi genitori: lo portò sua madre di travaglio in travaglio e lo svezzò dopo due anni (31:14).
>
> Sua madre lo ha portato con fatica e con fatica lo ha partorito. Gravidanza e svezzamento durano trenta mesi (46:15).

Partendo da questi tre versetti, i giuristi musulmani sono unanimemente d'accordo sul fatto che la durata minima della gravidanza è di sei mesi (30 mesi di gravidanza e svezzamento - 24 mesi di svezzamento = 6 mesi di gravidanza). Al-Sarakhsi (d. 1090) ha scritto a questo riguardo:

> La gravidanza più corta dura sei mesi, secondo ciò che è stato riportato a proposito di una donna che aveva partorito dopo sei mesi di matrimonio. 'Uthman Ibn-'Affan era sul punto di farla lapidare, quando Ibn-'Abbas disse a questa donna, che se si fosse opposta a quelli che la condannavano, appoggiandosi al Corano, avrebbe vinto la causa, perché Dio disse che il figlio sarebbe stato portato in grembo ed allattato per un totale di trenta mesi, e che lo svezzamento avrebbe avuto luogo alla fine di due anni, e se dunque due anni sarebbero stati la durata dell'allattamento, sarebbero restati, per la durata della gravidanza, soltanto sei mesi. A queste condizioni, 'Uthman evitò alla donna il castigo che avrebbe potuto subire, e stabilì che il figlio fosse affiliato al marito[1].

In quanto alla durata massima della gravidanza, i giuristi musulmani hanno discusso a lungo, a causa della credenza secondo la quale il bambino possa addormentarsi nel ventre di sua madre. Malik (d. 795) riporta a questo proposito, in *Al-Muwatta'*:

> Un uomo morì lasciando sua moglie vedova. Questa osservò il termine di ritiro di quattro mesi e dieci giorni [secondo il Corano 2:234] poi, essendole diventato lecito, si risposò e rimase presso suo marito quattro mesi e mezzo. Partorì allora un figlio perfettamente costituito. Il marito andò a vedere 'Umar (d. 644) e gli espose i fatti. 'Umar fece chiamare delle donne anziane, che avevano vissuto l'epoca preislamica della *giahiliyyah*, e chiese il loro parere. Una di loro dichiarò: "Ti informo a proposito di questa moglie: suo marito è morto mentre era incinta di lui ma il sangue di lei è colato sul figlio e si è seccato, all'interno del ventre. Ma dopo che il suo secondo marito ha avuto dei rapporti sessuali con lei, ed il suo sperma ha toccato il figlio, quest'ultimo si è rimesso a muoversi nel ventre, ed ha ripreso a crescere". 'Umar considerò veritiero questo punto di vista e poi pronunciò la separazione degli sposi, dicendo loro: "Ho sentito solamente del bene a vostro riguardo". Ed affiliò il figlio al primo marito[2].

---

1. Al-Sarakhsi: Kitab al-mabsut, vol. VI, p. 44; Colin: L'enfant endormi, p. 296.
2. Colin: L'enfant endormi, p. 117.

Gli hanafiti considerano che la gravidanza non possa durare più di due anni. Invocano a questo riguardo un detto di 'Ayshah secondo la quale il figlio non resterebbe nella matrice di sua madre per più di due anni. Al-Sarakhsi sostiene:

> Non è frutto di un'opinione personale del resto, ma ha pronunciato questo detto dopo avere ascoltato il Profeta, e aver giudicato in base ad un'abitudine manifesta; restare nel ventre della madre per più di due anni, sarebbe, per il figlio, una vera eccezione[1].

Le altre scuole sono più generose. Così, la scuola malikita invoca l'affermazione di Malik secondo cui certe persone sarebbero state portate in grembo per tre anni, alludendo al suo caso personale. Malik riporta anche che una sua vicina avesse portato in grembo suo figlio per quattro anni, prima di partorire. Rievocando la stessa donna, un giurista di Medina, contemporaneo di Malik, aggiunge che ella avesse partorito una seconda volta, dopo una gravidanza di sette anni[2]. Queste lunghe durate di gravidanza, sono accettate nelle fatwa riportate da Al-Wansharisi (d. 1508)[3].

Al-Shafi'i (d. 820) optò per una durata di quattro anni, basandosi su un altro fatto accaduto a Medina, al tempo del Califfo 'Umar: un uomo si era assentato durante due anni, e quando ritornò trovò sua moglie incinta. 'Umar voleva lapidare la moglie, ma Mu'adh Ibn-Jabal intervenne: "Se hai autorità su lei, non ne hai su ciò che è nel suo ventre". Allora 'Umar la lasciò libera finché non partorì, due anni dopo, un figlio il cui sorriso scopriva due incisivi già cresciuti, che lo facevano somigliare a suo padre[4]. Questo ragazzo il cui soprannome fu *Al-Dahhak*, il ridente (d. 723) diventò uno scienziato che insegnò il Corano, in seguito[5].

La durata di quattro anni è anche accettata dagli hanbaliti. Ibn-Qudamah (d. 1223) scrive a questo riguardo:

> Se una moglie ripudiata o vedova, non risposata, mette al mondo un figlio dopo quattro anni dall'atto di ripudio, o dalla morte del marito, il figlio è di ripudio o dalla morte del marito, il figlio è attribuito, e con la nascita del bambino, il ritiro di continenza di sua madre si conclude[6].

Cita Al-Khiraqi, giurista hanbalita che visse due secoli prima di lui:

> Se una moglie ripudiata o vedova da quattro anni o più, dà alla luce un figlio, questi è attribuito al marito. Si agisce così perché questo figlio è possibile che sia stato concepito da lui e perché non esiste nessuno che si trovi in una posizione migliore della sua, o semplicemente uguale, per acquisire la paternità. Conviene ascrivere il figlio al marito, dunque, come se la sua nascita fosse una conseguenza del matrimonio[7].

---

1 Al-Sarakhsi: Kitab al-mabsut, vol. VI, p. 445; Colin: L'enfant endormi, p. 297.
2 Colin: L'enfant endormi, p. 73-74 e 89-90.
3 Al-Wansharisi: Al-mi'yar, vol. 4, p. 55-56, 477-476 e 523-524; Colin: L'enfant endormi, p. 330-337.
4 Al-Sarakhsi: Kitab al-mabsut, vol. VI, p. 44-45.
5 Colin: L'enfant endormi, p. 94-95.
6 Ibn-Qudamah: Al-Mughni, vol. 9, p. 116; Colin: L'enfant endormi, p. 318.
7 Ivi, vol. 9, p. 118; Colin: L'enfant endormi, p. 320.

Si vede così come la preoccupazione di questo giurista fosse di ricercare una paternità socialmente accettabile, per il figlio. Certi giuristi classici, invocando il versetto 46:15 suddetto, ricusano la gravidanza di durata superiore ai trenta mesi che trascorrano tra la fecondazione e lo svezzamento. Commentando questo versetto, il giurista hanbalita Al-Tahhawi (d. 933) scrive che "insieme, la gravidanza e l'allattamento durano trenta mesi, e non è permesso che superino questa durata né che uno di essi, la gravidanza o l'allattamento, la superi". Ma Al-Tahhawi, citando un detto di Maometto, continua affermando poi che la gravidanza possa durare due anni[1]. È solamente Ibn-Hazm (d. 1064) che esprime il moderno concetto di gravidanza. Scrive:

> Non è possibile che la gravidanza duri più di nove mesi o meno di sei mesi, perché Dio ha detto: "Sua madre lo ha portato con fatica e con fatica lo ha partorito. Gravidanza e svezzamento durano trenta mesi" (46:15). E Dio ha detto: "Per coloro che vogliono completare l'allattamento, le madri allatteranno per due anni completi" (2:233). Quelli che pretendono che la gravidanza e l'allattamento durino insieme più di trenta mesi, hanno delle opinioni nulle; ricusano apertamente la parola divina[2].

Ibn-Hazm critica soprattutto il detto riportato dagli hanafiti, che appoggia l'affermazione che la gravidanza possa durare due anni, screditando i trasmettitori del detto. Poi si attacca alle tesi shafi'ite e malikite:

> Tutte queste notizie sono menzognere; si riferiscono a personaggi che non dichiarano la verità e non sanno di che cosa parlano. Giudicare conformemente alla religione di Dio non è possibile con tali argomentazioni[3].

Ibn-Hazm invoca il seguente detto di 'Umar per fissare la durata della gravidanza a nove mesi:

> Quando un uomo ripudia sua moglie e questa ha le sue regole una o due volte, poi smette di averle, deve aspettare nove mesi finché appaia chiaramente la sua gravidanza. Se dopo questo termine la gravidanza non appare chiaramente, la moglie effettua un ritiro di continenza di tre mesi, come fanno le donne che non hanno più le loro regole[4].

Bisogna notare tuttavia che questo famoso giurista apparteneva alla scuola dhahirita, oramai sparita, e che la sua opinione non è stata accettata dai giuristi musulmani classici.

Questa lunga durata di gravidanza ha posto dei problemi alle autorità giudiziali coloniali in Africa del Nord[5]. Si trattava di un'astuzia giuridica mirante a risparmiare il discredito alla moglie incinta di un figlio illegittimo, o ad allontanare la vergogna della sterilità? Si trattava, al contrario, di una credenza ancorata nelle mentali-

---

1 Al-Tahhawi: Mukhtasar mushkil al-athar, vol. 4, p. 56-61; Colin: L'enfant endormi, p. 277-282.
2 Ibn-Hazm: Al-Muhalla, vol. 10, p. 316; Colin, L'enfant endormi, p. 291-292.
3 Ibn-Hazm: Al-Muhalla, vol. 10, p. 317; Colin: L'enfant endormi, p. 294.
4 Ibn-Hazm: Al-Muhalla, vol. 10, p. 317; Colin: L'enfant endormi, p. 294.
5 V. a questo riguardo le decisioni marocchine e algerine in: Colin: L'enfant endormi, p. 141-180.

tà?[1] Bousquet e Jahier segnalano che una teoria simile si trova presso i cinesi, per cui il feto ha il potere e la volontà di compiere da se stesso la sua espulsione, e perciò la nascita può essere ritardata di tre o quattro anni, se il figlio non ha voluto nascere prima[2]. Segnalano inoltre la presa di posizione abbastanza astuta dell'ebreo Mosè Isserlis, secondo il quale per le donne di buona reputazione si può ammettere una durata di gestazione di dodici mesi, ma per le altre una durata di gestazione di dieci mesi soltanto[3]. Secondo Bousquet e Jahier, la teoria del bambino addormentato non sarebbe un semplice stratagemma a livello giuridico, ma si tratterebbe di qualcosa in cui la gente realmente crede. Le cause di questo credo sarebbero le situazioni che hanno fatto credere alle donne, in assoluta buona fede, che la gravidanza potesse durare degli anni, dopo il concepimento. Queste situazioni sarebbero quattro: gravidanze extrauterine, ritenzioni asettiche (che causano gonfiore non dovuto a concepimento) prolungate, gravidanze in seguito ad amenorrea e gravidanze immaginarie[4].

Comunque sia, questo credo è sostenuto dalle autorità religiose e giudiziali saudite, che considerano legittimo un figlio nato addirittura quattro, cinque, o sette anni dopo il divorzio o il decesso del marito [5]. Degli autori musulmani moderni continuano a credere nella leggenda della gravidanza a lunga durata, e la supportano con testimonianze di medici occidentali, come pure con i detti di vecchi autori musulmani[6]. 'Ali Jum'ah, il Gran muftì di Egitto, in un libro pubblicato nel 2005, dice che la gravidanza possa durare fino a quattro anni, ma considera il figlio nato oltre questo termine, come frutto d'adulterio[7]. Ciò non ha mancato di sollevare delle critiche[8]. L'autore egiziano Ahmad Subhi Mansur considera che tali posizioni incoraggino semplicemente la dissolutezza[9].

Per porre fine a queste idee di dubbia credibilità, i legislatori arabi hanno fissato la durata massima della gravidanza. In Egitto, l'articolo 332 del Codice ufficioso di Qadri Pacha del 1875 dice: "La durata minima della gestazione è di sei mesi, la durata ordinaria è di nove mesi, e la durata massima è legalmente di due anni". Ma

---

1 La marocchina Naamane-Guessous afferma: "Una proporzione importante di marocchini è convinta davvero che il feto possa addormentarsi nel ventre di sua madre, e nonostante tutte le opinioni mediche, una qabla [ostetrica] saprà riconoscere un ragued [bambino sonnolento] colla semplice palpazione del ventre" (Naamane-Guessous: Au-delà de toute pudeur, p. 154).

2 Bousquet e Jahier: L'enfant endormi, p. 23, nota 13.

3 Ivi, p. 26, nota 15.

4 Ivi, p. 27-31.

5 Al-Bar: Khalq al-insan, p. 448, note 1. Ghanem: Islamic medical jurisprudence, p. 44-45.

6 www.islamtoday.net/questions/show_articles_content.cfm?id=71&catid=73&artid=5632. L'autore di questo testo menziona Ibn-Baz secondo il quale durante la sua funzione di giudice ha avuto casi di gravidanza di sette anni. Ibn-Baz dice in una fatwa che secondo la scuola hanbalita la lunghezza massima di gravidanza è di quattro anni, e che alcuni scienziati dicono che non ci sia un limite alla gravidanza: www.alifta.com/Fatawa/FatawaSubjects.aspx?View=Page&NodeID=5599&PageID=3937&SectionID=4&MarkIndex=0&0.

7 www.almesryoon.com/ShowDetails.asp?NewID=2071&Page=1. Il libro in questione è intitolato: Al-din wal-hayat, al-fatawa al-'asriyyah al-yawmiyyah.

8 www.coptichistory.org/new_page_1797.htm, citando un articolo di Mahmud Fawzi in: Majallat October du 15 ottobre 2006, n. 1564.

9 www.amcoptic.com/n2007/ahmed-sobhy-mansour.htm.

l'articolo 15 della legge 25 del 1929 enuncia: "Non è accettata l'azione di riconoscimento di paternità, in favore del figlio, in caso di diniego, nelle seguenti situazioni: ...; 2) il figlio è nato un anno dopo l'assenza del marito; 3) il figlio è nato da una donna divorziata o da una vedova, un anno dopo il divorzio o l'inizio della vedovanza". L'articolo 43 della legge egiziana 77 relativa al diritto successorio fissa la durata minima della gravidanza a 270 giorni, e la massima a 365 giorni. La durata massima pari a un anno, è riconosciuta anche in Tunisia (art. 69), in Giordania (art. 147 e 148), in Sudan (art. 100), in Kuwait (art. 166), in Qatar (art. 87). Mentre in Algeria la durata minima della durata di gravidanza è di sei mesi e la massima di dieci mesi (art. 42).

In Marocco, l'articolo 135 enuncia: "La durata massima della gravidanza è di un anno a partire dalla data del divorzio o del decesso del marito". Ma l'articolo 134 rivela tracce del diritto musulmano classico:

> Se la donna in stato di ritiro dice di essere incinta e c'è contestazione, il tribunale coinvolto ricorre ad esperti per determinare se esiste la gravidanza, e quando è stato il suo inizio, al fine di decidere il prosieguo o l'interruzione del periodo di ritiro.

La guida redatta dal Ministero della giustizia dice: "La durata massima della gravidanza è di un anno compiuto a decorrere dalla data del divorzio o del decesso del marito. Ogni gravidanza che duri oltre l'anno, a partire dal momento del divorzio o del decesso, è inaccettabile", e aggiunge:

> Se una contestazione fosse sollevata a proposito dell'esistenza o meno della gravidanza, durante l'anno successivo alla data di divorzio o di decesso, l'affare deve essere sottoposto al tribunale, il quale deve deliberare in merito all'esistenza o meno della gravidanza, così come in merito alla data dell'eventuale concepimento, appoggiandosi al consiglio di persone competenti. Pronuncerà un giudizio che include la decisione di prosieguo o cessazione del ritiro[1].

In Mauritania, l'articolo 61 dice: "La durata massima di una gravidanza è di un anno lunare. Se rimane un dubbio di gravidanza oltre questo periodo, l'interessato interpella il giudice che ordinerà una perizia medica" (art. 61). Negli Emirati arabi uniti, la durata minima è di 180 giorni, e la massima di 365, salvo diagnosi medica *ad hoc* (art. 91). Nello Yemen, l'articolo 128 dice che il minimo della gravidanza sia di sei mesi, e nella maggioranza dei casi di nove mesi, ma non è indicato alcun limite in merito alla durata massima; la gravidanza dura finché ve ne sono i segni e finché esiste il certificato in merito di un medico specializzato.

Si segnala che i Codici civili svizzero (articolo 256a), francese (articolo 311), e italiano (art. 232) fissano la durata minima della gravidanza a 180 giorni, e la durata massima a 300 giorni.

---

[1] www.justice.gov.ma/MOUDAWANA/Guide%20pratique%20du%20code%20de%20la%20famille.pdf.

B) Sesso coi geni

Il Corano e Maometto sono considerati veritieri. Parlano di geni e di stregoneria. Dunque bisogna credervi. Questa convinzione costituisce un elemento essenziale della religione; quello che non crede all'esistenza dei geni deve essere considerato come un miscredente (*kafir*)[1] e merita dunque la pena di morte.

Il Corano utilizza il termine Malak (88 volte), Shaytan (88 volte), Djinn o Djann (29 volte[2]), Iblis (11 volte), e Ifrit (1 volta), per designare i geni o spiriti invisibili, mitologia legata al demonismo semitico, di cui si ritrovano le tracce nella credenza ebraica e araba. Queste creature (create dal fuoco e da un vento bruciante, 15:27) entrano spesso in relazione con gli esseri umani (creati con argilla secca, tratta da fango, 15:28). Anche i demoni formano delle nazioni, ricevono i messaggi dei profeti (6:130), fra cui quello di Maometto (46:29 e 72:1), e diventano ebrei, cristiani o musulmani, o restano miscredenti (72:14), e muoiono[3]. Godono poi del Paradiso o finiscono all'Inferno (7:38 e 179; 47:12 e 72:15).

L'essere umano può essere posseduto e malmenato da questi geni. Il Corano dice: "Coloro invece che si nutrono di usura resusciteranno come chi è stato toccato da Satana" (2:275); "Ricorda il Nostro servo Giobbe, quando chiamò il suo Signore: Satana mi ha colpito con disgrazia e afflizioni" (38:41). Questi geni possono trasformarsi e apparire all'uomo sotto forma di un animale o di un essere umano[4]. Possono entrare anche nel corpo umano attraverso i suoi orifizi[5]. Le loro malefatte possono essere il risultato dell'intervento degli stregoni e altri agenti intermedi. La stregoneria è considerata dal Corano come una scienza trasmessa dal demonio (2:102). Questo termine e i suoi derivati sono utilizzati una cinquantina di volte nel Corano.

Per mettere fine alle malefatte dei geni e degli stregoni, niente di meglio che utilizzare il Corano recitando un certo numero di versetti appropriati, consigliati in base al caso specifico. Il Corano dice: "Abbiamo fatto scendere nel Corano ciò che è guarigione e misericordia per i credenti" (17:82).

I geni si sposano tra essi e hanno dei figli, altrimenti sparirebbero[6]. Secondo certi giuristi musulmani, possono anche sposarsi e fornicare con gli uomini. Questo è dedotto dal versetto coranico relativo alle Houri promesse agli eletti: "Vi saranno colà quelle dagli sguardi casti, mai toccate da uomini o da demoni" (55:56) e dal versetto: "[Dio disse a Satana:] sii loro socio nelle ricchezze e nella progenie" (17:64). Maometto avrebbe pure informato i suoi compagni che la madre di Balqis, Regina di Saba, fosse una Djinn. Vedremo altri detti di Maometto di questo genere.

---

1 Al-Mawsu'ah al-fiqhiyyah, vol. 16, p. 91.

2 Il capitolo 72 del Corano ha per titolo Al-Djinn.

3 È basato sul versetto del Corano 46:18 e su un detto di Maometto. V. 'Ubaydat: 'Alam al-jin fi daw' al-kitab wal-sunnah, p. 52-54.

4 È basato sul detto di Maometto. V. Al-Mawsu'ah al-fiqhiyyah, vol. 16, p. 94.

5 È basato sul versetto coranico 8:48 e sul detto di Maometto. V. Al-Mawsu'ah al-fiqhiyyah, vol. 16, p. 91.

6 È basato sui versetti coranici 18:50 e 72:6. V. anche 'Ubaydat: 'Alam al-jin fi daw' al-kitab wal-sunnah, p. 42-46.

Partendo dai versetti coranici e dai detti di Maometto, i giuristi si sono posti la questione di sapere se il matrimonio misto tra geni e uomini fosse lecito. Certi han detto che fosse illecito perché Maometto l'avrebbe vietato. Si è citato anche il Corano: "Dio vi ha dato spose della vostra specie" (16:72). Si è dedotto da ciò che il matrimonio misto tra uomini e Djinn fosse proibito. Altri giuristi han detto che un tale matrimonio, pur non essendo vietato, fosse da considerare come biasimevole (*makruh*). Degli yemeniti hanno scritto al grande giurista Malik (d. 795), per chiedergli se potessero dare una figlia in matrimonio a un Djinn di passaggio. Senza negare la possibilità che un tale matrimonio potesse avere luogo, Malik ha risposto: "Niente di male in ciò, ma l'aborrisco perché se una donna rimane incinta e le si chiede: chi è tuo marito? Risponderà: uno tra i geni. La corruzione aumenterà allora tra i musulmani". Altri han detto infine che un tale matrimonio sia lecito. Dopo avere preso in considerazione le opinioni di differenti giuristi, l'autore di una tesi di dottorato sui geni ha affermato che un matrimonio tra geni e uomini sia possibile, ma che ciò sia illecito. Ed egli ha aggiunto: se tuttavia un tale matrimonio avesse luogo, per costrizione da parte del genio, il compagno umano non commetterebbe peccato[1].

Si possono avere dei figli da questo matrimonio misto fra un genio ed un umano? Un autore egiziano dà una risposta affermativa. Secondo questo autore, il figlio può essere della razza dei Djinn, dunque invisibile, o della razza degli uomini, ma con dei segni distintivi. Questo ultimo caso corrisponde ai detti di Maometto: "Se un uomo penetra sua moglie senza pronunciare il nome di Dio, il Djinn si mette sulla sua verga e penetra con lui"; "Se un uomo penetra sua moglie durante le sue regole, il diavolo lo precede e la rende incinta, generando un figlio ermafrodito". Maometto avrebbe qualificato questi figli quali *mugharrabin* (di sangue straniero). Si riconoscono questi figli, secondo l'autore in questione, dal colore molto scuro dei loro occhi, che fanno paura, e dalla loro inclinazione a delinquere ed al suicidio, e dalla loro aria distratta[2].

Questo credere nei geni crea devastazioni nella società arabo-musulmana, e apre prospettive di guadagno e di profitto a un buon numero di uomini e di donne, che si fanno passare per guaritori, impugnando il Corano. Centinaia di libri sui geni possono essere acquistati per due soldi dai venditori installati sui marciapiedi del Cairo. Alcuni guaritori non esitano a fare mostra di questi libri, decantandone i poteri straordinari dimostrati presso i loro clienti, i quali appartengono a tutte le classi sociali, e apportando ritagli di giornale e testimonianze a sostegno. E come in ogni mercato, c'è della concorrenza fra i venditori dello stesso articolo: ci si giustifica e si denigrano gli altri: "Contrariamente agli altri ciarlatani, io utilizzo solamente il Corano per guarire". Tutti si credono incaricati della missione divina di salvare l'umanità delle malefatte dei geni. E i sempliciotti vengono attratti nelle loro trappole, come mosche al miele. Si rivolgono a questi guaritori per guarire da malattie fisiche e psichiche, per far separare una coppia, far ritornare l'amante in fuga, assi-

[1] Ivi, p. 325-341. V. anche Maghawri: Zawaj al-jan min bani al-insan. Questo libro tratta unicamente del matrimonio tra umani e Djinn.

[2] Maghawri: Zawaj al-jan min bani al-insan, p. 29-32.

curarsi il successo, trovare un tesoro nascosto, spegnere gli incendi. Per convincere gli scettici, certi guaritori sono muniti di attestati di un'autorità religiosa o di un centro di astrologia[1]. Così degli attestati firmati da Ibn-Baz, la più alta autorità religiosa saudita, circolano in Egitto[2].

Questo clima malsano tocca soprattutto le donne. I libri raccontano spesso delle loro storie. Quelle che vivono delle crisi familiari credono o fanno credere agli altri di essere possedute dai geni, i quali fanno loro respingere i mariti o impediscono loro di sposarsi. Dichiarano che hanno delle relazioni sessuali con questi geni. Si chiama allora l'esorcista. Munito dei suoi versetti coranici e altri oggetti benedetti, che a volte fa ingurgitare alla donna, l'esorcista si impegna in un dialogo col genio, al quale chiede il nome, la religione, il luogo d'origine, e la ragione per la quale sia entrato nella donna e cosa stia facendo. E il genio indica il nome, la religione e il luogo di origine. Talvolta dice che si è innamorato della donna e che fa l'amore con lei ogni giorno[3]. Altre volte dichiara di essersi esplicitamente sposato con lei. Il genio viene poi esortato a lasciare la donna, e minacciato, se non lo fa, di venire bruciato, tramite la recitazione di versetti specifici del Corano. Secondo certe versioni, il genio arriva a pentirsi, si converte all'islam e chiede l'indirizzo della moschea che frequenta l'esorcista, per andare a seguirci dei corsi di religione. È l'*happy end* raccontato dagli esorcisti[4].

Ma un giornalista presenta un'altra versione di queste sedute di esorcismo. Secondo lui, questi esorcisti sarebbero dei ciarlatani e dei truffatori[5], che approfittano della credulità degli altri per imbrogliarli e abusarne sessualmente: in certe sedute di esorcismo, il genio esige che tutti i presenti lascino la casa, per lasciarlo da solo con l'esorcista; talvolta la donna si reca da sola dall'esorcista. Certi esorcisti diagnosticano allora che il caso necessiti di bassa stregoneria (*al-sihr al-sufli*), e perciò vanno a letto con la donna, la sodomizzano e utilizzano il loro sperma per scrivere sul ventre di lei delle formule magiche, e dei versetti coranici, che si suppone facciano fuggire il genio[6]. Altri considerano invece che il genio possa uscire da lei solamente attraverso i suoi seni e si mettono a succhiarli[7]. La seduta di esorcismo

---

1 Così Husayn Shahine, presentato dalla stampa araba come il più grande vincitore di ifrit, indica nel suo libro i suoi titoli, fra cui quelli di direttore dell'Unione mondiale degli astrologi di Parigi per il Medio Oriente, membro di due Organizzazioni religiose e Vice direttore del Centro dei Diritti dell'uomo al Cairo (Shahine: Rihlah ila mamlakat al-jin, p. 306). Egli presenta undici attestazioni di autorità religiose musulmane dei paesi seguenti: Egitto, Stati Uniti, Emirati arabi uniti, Arabia saudita, Eritrea, Kenia, Giappone, Marocco, Libano e Ucraina. Queste autorità dicono che la guarigione col Corano sia possibile e che sostenerla sia lecito (Shahine: Rihlah ila mamlakat al-jin, p. 267-276).

2 Shawkat: Al-jan wal-jamilat, p. 97-98. Ne fornisce una copia a pagina 210.

3 V. per esempio la narrazione di una giovane d'Alessandria esorcizzata da Husayn Shahine (Shahine: Rihlah ila mamlakat al-jin, p. 147-153).

4 Dei libri presentano molte narrazioni di questo genere. V. per esempio il libro in due volumi di Al-Sayim: Hiwar ma' al-shayatin.

5 Così segnala che Husayn Shahine, indicato sopra come il più grande vincitore dei 'ifrit, figura nei registri del Ministero dell'interno, come colpevole di truffa e offesa contro la moralità, in quindici casi (Shawkat: Al-jan wal-jamilat, p. 107).

6 Shawkat: Al-jan wal-jamilat, p. 171.

7 Ivi, p. 92.

può anche ripetersi più volte, se il genio rifiuta di uscire subito dalla sua vittima. L'esorcista si fa pagare ogni volta. Quando la donna si fa degli scrupoli in merito al farsi curare con la bassa stregoneria, l'esorcista le fa firmare un documento di matrimonio consuetudinario, che rende i rapporti sessuali leciti agli occhi della religione (v. il seguente punto)[1]. Il giornalista dice che queste sordide storie arrivano a toccare le famiglie saudite, in cui le donne sono oppresse dal comportamento di uomini volubili. Ciò costituirebbe per queste donne un mezzo per affermarsi. Ci sono pure degli apprendisti esorcisti egiziani che vengono invitati presso queste famiglie, in buona fede. Muniti del Corano e di un attestato di Ibn-Baz, procedono a estrarre i geni da queste donne, abusandone sessualmente, dopo aver fatto allontanare i loro genitori[2].

Questo giornalista riproduce un articolo tratto da un giornale kuwaitiano, riguardante una ragazza egiziana che aveva sposato un genio. Si era chiamato allora l'esorcista per liberarla dal genio. L'autore dell'articolo aveva chiesto all'esorcista se il matrimonio di un genio con una ragazza fosse possibile. E se sì, se sarebbe potuto risultarne una perdita di verginità della ragazza. La risposta dell'esorcista era stata chiara: il matrimonio con un genio era possibile. E se il genio si fosse trasformato in uomo, ne sarebbe risultata una deflorazione della ragazza, il cui figlio sarebbe stato un *ifrit*. Aveva aggiunto che se una donna si fosse coricata con un genio, rifiuta di sposare un uomo in quanto il piacere procuratole dal genio sarebbe stato superiore a quello procuratole da un uomo. Dopo un'inchiesta, il giornalista aveva scoperto che la ragazza in questione aveva avuto delle relazioni incestuose con suo fratello, poi deceduto. Per non esporsi all'infamia, la famiglia si era inventata la storia del genio sposato alla ragazza[3]. La storia del genio farebbe perciò parte delle astuzie alle quali ricorrono le ragazze egiziane, per giustificare la loro perdita della verginità[4].

Il giornalista in questione riporta che un esorcista aveva fatto sposare un uomo a un altro uomo. Aveva scoperto che un uomo era posseduto da un genio maschio, e un altro da un genio femmina. Per liberarli dai loro geni, bisognava che i due posseduti si sposassero, in modo da fare congiungere i due geni, che avrebbero poi lasciato le loro vittime[5].

Questo giornalista afferma che la metà degli abitanti dell'Egitto tema le malefatte dei geni e della stregoneria[6]. Inoltre, afferma che negli ambienti artistici la gente intrattenga dei legami molto forti con gli stregoni e i guaritori, i quali ne abusano

1 Ivi, p. 166.
2 Ivi, p. 101-102.
3 Ivi, p. 105-107. Sul matrimonio coi geni, v. anche la risposta del guaritore Shahine: Rihlah ila mamlakat al-jin, p. 242-248.
4 Maghawri: Zawaj al-jan min bani al-insan, p. 5. Questo autore conferma che la deflorazione a causa della relazione sessuale con un Djinn sia possibile, anche se rara (un caso su mille o centomila). Ivi, p. 29.
5 Shawkat: Al-jan wal-jamilat, p. 98-99.
6 Ivi, p. 114.

sessualmente, e che la gente appartenente agli ambienti politici e al Parlamento, frequenti e consulti stregoni e guaritori[1].

C) Matrimoni consuetudinari e verginità artificiale

In Egitto, le difficoltà economiche e gli stipendi bassi, rendono difficile la possibilità di affittare un appartamento e di sposarsi. Privati della possibilità di soddisfare i loro bisogni sessuali, nel quadro di un matrimonio ufficiale, molti giovani instaurano relazioni che giustificano tramite il matrimonio consuetudinario, aiutati dai medici che restaurano poi la verginità delle ragazze coinvolte. Questo fenomeno è stato analizzato in un lavoro egiziano[2].

Il matrimonio consuetudinario è riconosciuto in diritto musulmano, ma non può essere oggetto di lamentele davanti ai tribunali, in quanto non ufficialmente registrato. È un matrimonio segreto che accade tra un uomo e una donna, in presenza di due testimoni; è basato su uno scritto redatto o dagli interessati o da un notaio. I genitori degli sposi non ne sono informati. Questi ultimi non coabitano, ma intrattengono dei rapporti sessuali in segreto, con le coscienze tranquille, prendendo le dovute precauzioni perché la sposa non resti incinta. E quando la coppia non va d'accordo, non c'è bisogno di ricorrere al tribunale per sciogliere il matrimonio; basta lacerare la carta. Così le coppie si fanno e si disfano a piacimento, all'infuori di ogni controllo statale, sociale o familiare. E quando un marito degno della ragazza si presenta alla famiglia di lei, per chiedere la sua mano, si procede allora al matrimonio statale per fondare una famiglia e avere dei figli[3]. Il 40% delle ragazze universitarie egiziane sarebbero legate ad un ragazzo tramite matrimonio consuetudinario, all'insaputa dei loro genitori e di loro futuri sposi[4]. Una famosa ballerina confessò con fierezza alla televisione egiziana di aver contratto otto matrimoni di cui sei consuetudinari, aggiungendo: "A proposito, il matrimonio consuetudinario non è illecito come certi amano ripetere. Ho vissuto i giorni più belli della mia vita nel quadro di questo matrimonio"[5]. Segnaliamo qui che una vedova che sposi un uomo tramite matrimonio consuetudinario, non rischia di perdere la sua pensione di vedova, in quanto questo matrimonio resta sconosciuto alle autorità.

Tuttavia queste avventure amorose, coperte dalla religione e dall'anonimato, possono costare la vita alla ragazza e disonorare la sua famiglia, se la notte di nozze il marito ufficiale scoprisse che sua moglie non è la vergine che intendeva sposare. Il marito deve del resto dimostrare la verginità della moglie agli invitati, gettando loro il lenzuolo della prima notte di nozze macchiato del sangue di lei, deflorata[6]. Per salvare la faccia di fronte alla sua famiglia e per salvarsi la vita, la ragazza ricorre allora a un chirurgo per farsi restaurare la verginità la vigilia del suo matrimonio, contro pagamento di una somma di denaro, in contanti o a rate, che varia a dipendenza dello statuto sociale della ragazza e dal chirurgo, e comunque si aggira

---

1 Shawkat: Al-jan wal-jamilat, p. 123-134. V. anche il suo libro Shawkat: Asrar ahl-al-fan wal-siyasah ma' al-sihr wal-jin.
2 Shawkat: Al-ghisha' wa-ahlam al-'adharah.
3 Ivi, p. 52-60 e 64.
4 Ivi, p. 57.
5 Ivi, p. 57.
6 Ivi, p. 88.

fra le 100 e le 30'000 lire egiziane (spesso pagati da guadagni realizzati tramite la prostituzione). Il tutto viene coperto dal segreto medico, e né la famiglia né il marito ufficiale si rendono conto che la ragazza si è fatta costruire una verginità artificiale[1].

Secondo il libro in questione, l'operazione di rammendo della verginità toccherebbe 500'000 donne egiziane all'anno, e altrettante donne provenienti dagli altri paesi arabi[2]. Alcune ragazze vi ricorrerebbero molte volte; dei Don Juan egiziani sarebbero abbonati presso dei chirurghi, ai quali portano di tanto in tanto le loro vittime da operare, beneficiando così d'un ribasso[3]. Questa operazione farebbe guadagnare ai chirurghi e alle cliniche di estetica tra uno e tre miliardi di lire egiziane annualmente[4].

L'autore del libro definisce questo fenomeno come bomba a scoppio ritardato, che rischia di distruggere la vita familiare in Egitto[5]. Spiega che in Occidente gli uomini accettano l'idea del diritto, per la donna, di avere rapporti sessuali liberi prima del matrimonio, e pensano che il matrimonio costituisca per loro un punto di partenza, dove ciascuno si avvii ad essere fedele verso l'altro. In Oriente invece le relazioni pre-matrimoniali sono vietate, e la perdita della verginità può implicare la perdita della vita. I mariti credono che "nessun uomo o demone ha mai toccato" (55:74) prima di essi le ragazze che sposano, ma in realtà esse sono delle vere prostitute, che li hanno ingannati e che si sono fatte passare per vergini. Così la vita comune comincia con un imbroglio e una menzogna e niente garantisce che la moglie, avendo assaggiato tanti uomini prima del matrimonio, possa accontentarsi di uno solo dopo il matrimonio[6].

Per fare fronte a questo fenomeno, l'autore in questione propone di ritornare alla cintura da castità che i cinesi inventarono migliaia di anni fa. Così il marito che andasse in viaggio potrebbe allacciarla a sua moglie e alle sue figlie, per slacciarla loro solamente dopo il suo ritorno. L'autore parla anche di un nuovo oggetto in via di fabbricazione chiamato "arnese della castità", grande come una moneta, tagliente in quanto avente delle parti affilate come lame. Questo oggetto può essere fissato dai medici sull'imene della ragazza fin dalla sua infanzia e tolto solamente la notte del matrimonio. Quelli che tentassero di avvicinare la ragazza prima di averla sposata, si taglierebbero andando a pezzi[7].

Segnaliamo qui che l'autore in questione, per ottenere notizie su questo fenomeno, ha aperto un ufficio in cui accoglieva le ragazze che si volevano fare operare, e le dirigeva verso i chirurghi adatti. Lui stesso ha svolto la funzione di assistente presso uno di questi chirurghi[8].

---

1 Ivi, p. 33 e 37.
2 Ivi, p. 12, 28 e 69.
3 Ivi, p. 104-109.
4 Ivi, p. 69.
5 Ivi, p. 6.
6 Ivi, p. 6 e 86.
7 Ivi, p. 129.
8 Ivi, p. 75-80.

In merito alla restaurazione della verginità, il Gran muftì d'Egitto stimò, nel 1998, che la ragazza vergine vittima di uno stupro fosse autorizzata ad abortire prima del quarto mese di gravidanza, a chiedere a un medico di restaurare la sua verginità, e a dissimulare il fatto di essere stata vittima di stupro al futuro marito. Se invece una ragazza volubile avesse perso la sua verginità in rapporti volontari, non avrebbe potuto beneficiare di questo diritto, perché ciò l'avrebbe condotta all'inganno e alla frode, e a perpetuare il comportamento dissoluto[1].

II. Rapporti sessuali illeciti in diritto musulmano

1) Rapporti sessuali illeciti tra coniugi

A) Rapporti sessuali durante le regole

Il Corano dice:

> Ti chiederanno dei mestrui. Dì: "Sono un'impurità. Non accostatevi alle vostre spose durante i mestrui e non avvicinatele prima che si siano purificate. Quando poi si saranno purificate, avvicinatele nel modo che Dio vi ha comandato". In verità Dio ama coloro che si pentono e coloro che si purificano (2:222).

Questo versetto sarebbe stato rivelato con riferimento alla pratica degli ebrei, secondo la quale essi non possono mangiare né bere assieme alla moglie, mentre lei ha le sue regole, e non possono avere rapporti sessuali con lei. Maometto avrebbe commentato allora questo versetto dicendo: "Fate tutto [con le vostre donne mestruate] salvo il sesso". Avrebbe precisato anche che quello che avesse infranto l'interdizione di avere rapporti sessuali, avrebbe dovuto dare un'elemosina, pari ad un denaro o a un mezzo denaro. Secondo un altro detto, Maometto non si sarebbe astenuto dall'avere relazioni sessuali con le sue donne, durante il loro ciclo[2].

Segnaliamo qui che il diritto musulmano considera il sangue delle regole come impuro. Durante le sue regole, vieta alla donna di fare le sue preghiere, di digiunare, di girare intorno alla Kaaba, di andare alla moschea, di leggere il Corano o di toccarlo. Può recitare invece il Corano a memoria o può ascoltarlo[3].

B) Coito anale nella coppia

Dopo avere trattato dei rapporti sessuali durante i mestrui, come da versetto 2:222 (v. sopra), il Corano aggiunge: "Le vostre spose per voi sono come un campo. Venite pure al vostro campo come volete, ma predisponetevi" (2:223). Il senso di questo versetto non è chiaro. Parecchie ipotesi d'interpretazione sono state formulate:

- Questo versetto sarebbe stato rivelato per smentire la pretesa ebraica secondo cui quello che penetrasse sua moglie da inginocchiato avrebbe un figlio ammalato di strabismo.
- Un uomo ha avuto delle relazioni anali con sua moglie e si è sentito a disagio. È per alleggerirlo che fu rivelato questo versetto.

---

[1] Dupret: Le Jugement en action, p. 78-82.
[2] V. questi detti in: Al-Nasa'i: Kitab ishrat al-nisa', p. 115-123.
[3] Al-Tawil: Al-tarbiyah al-jinsiyyah fil-islam, p. 44.

- Maometto dice: "A Dio non dà fastidio affermare la verità: non penetrate le donne dal loro ano; Penetrare le donne dal loro ano è illecito".
- Si chiese a Maometto ciò che pensava della penetrazione della moglie dall'ano. Rispose: "Questa è sodomia minore".
- Maometto dice: "Dio non guarderà, il giorno della risurrezione, un uomo che abbia penetrato una moglie dal suo ano".
- Maometto dice: "Maledetto quello che penetra sua moglie dal suo ano".
- Maometto dice: "Quello che penetra una moglie durante le sue regole o dal suo ano diventa un miscredente"[1].

I giuristi musulmani considerano che i rapporti anali tra coniugi non costituiscano un reato di adulterio, poiché il marito ha il diritto di avere delle relazioni sessuali con lei, anche se lei non acconsente. Ma un tale atto è illecito (*haram*) e deve essere punito di una pena discrezionale decisa dall'imam. Gli shafi'iti dicono che il marito dovrà essere punito solo se compisse l'atto una seconda volta, dopo essere stato avvertito di non farlo, dal giudice. Quest'ultimo deve avvisare che si tratta di un atto illecito. Certi permettono tuttavia tali rapporti[2].

Un autore moderno considera che i rapporti anali tra coniugi sono vietati perché possono condurre a rapporti omosessuali[3].

Secondo la giurisprudenza egiziana, se il marito chiedesse a sua moglie di avere tali rapporti, la moglie potrebbe rifiutare e chiedere il divorzio. Questo rientrerebbe nelle possibilità offerte dall'articolo 6 della legge egiziana 25 del 1929, che permette il divorzio a causa di un pregiudizio impediente la vita comune [4]. In questo caso sarebbe difficile portare le prove.

2) Adulterio e falsa accusa di adulterio

L'adulterio è trattato in differenti passaggi coranici contraddittori, che i giuristi hanno provato ad armonizzare:

> Se le vostre donne avranno commesso azioni infami, portate contro di loro quattro testimoni dei vostri. E se essi testimonieranno, confinate quelle donne in una casa finché sopraggiunga la morte o Dio apra loro una via d'uscita. E se sono due dei vostri a commettere infamia, puniteli; se poi si pentono e si ravvedono, lasciateli in pace. Dio è perdonatore, misericordioso (4:15-16).

Questo passaggio sarebbe stato abrogato dal seguente versetto:

> Flagellate la fornicatrice e il fornicatore, ciascuno con cento colpi di frusta e non vi impietosite [nell'applicazione] della religione di Dio, se credete in lui e nell'ultimo Giorno, e che un gruppo di credenti sia presente alla punizione (24:2).

---

1 V. questi detti in: Al-Nasa'i: Kitab ishrat al-nisa', p. 63-83. V. anche Al-Suyuti: Al-wishah fi fawa'id al-nikah, p. 48-50.

2 Muhsin: Al-himayah al-jina'iyyah lil-'ard, p. 45-46; 'Odeh: Al-tashri' al-jina'i al-islami, vol. 2, p. 353.

3 Mudhhir: Al-mut'ah al-muharramah, p. 137.

4 Al-Samari: Al-intihak al-jinsi lil-zawjah, p. 12-13.

Questo versetto è completato dai seguenti versetti:

> E coloro che accusano le donne oneste senza produrre quattro testimoni, siano fustigati con ottanta colpi di frusta e non sia mai più accettata la loro testimonianza. Essi sono i corruttori, eccetto coloro che in seguito si saranno pentiti ed emendati. In verità Dio è perdonatore, misericordioso (24:4-5).

> Chi di voi non avesse i mezzi per sposare donne credenti libere, scelga moglie tra le schiave nubili e credenti [...]. Se dopo il matrimonio commettessero un'infamia, abbiano la metà della pena che spetterebbe alle donne libere (4:25).

Il Corano non dà una definizione dell'adulterio. I giuristi musulmani dicono che questo reato consista nell'introdurre il pene nella vagina della donna "come l'ago nel flacone di collirio (*stylus in pyxide*) e la corda nel pozzo", secondo le parole usate da Maometto. Per il reato, basterebbe che il glande, o il suo equivalente, se il glande fosse stato tagliato, sparisca nella vagina della donna. Poco importa se il pene sia in stato di erezione o no, se ci sia eiaculazione o no, se il pene sia nudo o avvolto da una stoffa se questa separazione è leggera non vietando la realizzazione del piacere [1].

Affinché ci sia adulterio occorre che l'atto sessuale sia illecito. Un uomo che ha delle relazioni sessuali con sua moglie o con la sua schiava non commette adulterio, anche se questi rapporti hanno luogo con costrizione, colpendo la donna, per esempio, purché ciò non superi i limiti permessi dal diritto musulmano. Se superasse questi limiti, dovrebbe essere punito con una pena discrezionale, e ciò per aver superato i limiti, non per l'atto sessuale[2].

Il rapporto sessuale che avvenga per errore, non sarà considerato come reato di adulterio. Si cita qui il Corano: "Non ci sarà colpa per voi per ciò che fate inavvertitamente" (33:5). Si cita anche una parola di Maometto: "Scostate da voi per quanto possibile l'applicazione della pena fissa. Se c'è una possibilità che non sia applicata, coglietela. È preferibile che il giudice si sbagli perdonando una volta di troppo, che punendo una volta di troppo"[3]. Come errore, si cita l'esempio di un uomo che si corichi con la sua ex-moglie, dopo il divorzio, pensando che abbia invece il diritto di farlo, in quanto è convinto che esista un contratto di matrimonio, o con una donna che si trova nel suo letto credendo che si trattasse della moglie [4].

Il rapporto sessuale per costrizione non costituisce adulterio per colui che lo subisce. Il Corano dice: "Quanto a chi rinnega Dio dopo aver creduto […], eccetto colui che ne sia costretto, mantenendo serenamente la fede in cuore" (16:106; v. anche 24:33). I malikiti, gli hanbaliti e i dhahiriti negano tuttavia all'uomo il diritto di invocare la costrizione in caso di adulterio, in quanto l'uomo costretto non può essere in stato di erezione[5].

---

1 Muhsin: Al-himayah al-jina'iyyah lil-'ard, p. 37-38.
2 Ivi, p. 51.
3 Ivi, p. 67.
4 Ivi, p. 57-61.
5 Ivi, p. 75-79 et. 83-86.

Il consenso dell'uomo e della donna non esclude l'applicazione della pena; la pena verrebbe applicata se un marito fosse d'accordo che sua moglie abbia delle relazioni sessuali con un altro[1]. Il fatto di praticare sesso con un o una minorenne non rientra, secondo alcuni, nel caso d'adulterio, e deve essere punito con una pena discrezionale. Altri affermano il contrario[2].

Il tentativo di adulterio, come nel caso di un uomo che tentasse di penetrare una donna ma gli venisse impedito a causa dell'arrivo di qualcuno o venisse fermato, non è assimilato a un reato di adulterio, anche se lui avesse già introdotto una parte del glande. Questo atto sarebbe punito con una pena discrezionale[3].

L'adulterio può essere dimostrato tramite la confessione di una persona libera e capace di discernimento. Si invocano qui i due versetti coranici 2:282 e 4:135. La confessione deve essere dettagliata. Il colpevole può ritrattare prima del giudizio. Certi esigono che la confessione sia ripetuta quattro volte[4]. Se una parte nega d'aver commesso adulterio, e mancano altre prove, nessuna delle due parti sarà punita. Certi giuristi puniscono tuttavia la parte che confessa[5].

L'adulterio è dimostrato anche tramite la testimonianza di quattro maschi equi, ma certi accettano anche che un uomo maschio sia sostituito da due donne[6]. Se ci sono solo tre testimoni, questi saranno puniti per falsa accusa di adulterio in virtù dei versetti 4:15; 24:4 e 24:13. I primi due versetti sono già stati citati più in alto; citiamo l'ultimo:

> Perché non produssero quattro testimoni in proposito? Se non portano i [quattro] testimoni, allora davanti a Dio sono essi i bugiardi (24:13).

Il testimone deve essere maggiorenne, in grado d'intendere e di volere, capace di memorizzare, equo, musulmano. È esclusa la testimonianza dei non musulmani; si invocano qui parecchi versetti coranici[7]. Abu-Hanifah (d. 767) accetta la testimonianza del marito contro sua moglie, perché ciò non gli procura dei vantaggi[8]. Certi pensano che la testimonianza debba essere considerata nulla, se passa un lasso di tempo troppo lungo dall'atto, perché può essere motivata da una volontà di nuocere[9].

Nel caso in cui l'adulterio fosse provato, la pena diventerebbe obbligatoria. Il giudice non potrebbe commutarla o graziare i colpevoli. Le parti non potrebbero accordarsi tra esse. Nessun compenso sarebbe possibile. L'adulterio è considerato come un reato contro la società nel suo insieme, e non riguarda solamente i colpevoli o la vittima.

---

1. Ivi, p. 87-88.
2. Ahmad: Al-himayah al-jina'iyyah lil-akhlaq, p. 404.
3. Muhsin: Al-himayah al-jina'iyyah lil-'ard, p. 39-40.
4. Ivi, p. 151-163.
5. Ivi, p. 90-93.
6. Ivi, p. 140-142.
7. Ivi, p. 105-124.
8. Ivi, p. 134-140.
9. Ivi, p. 146-150.

Per quanto riguarda la pena, i giuristi distinguono tra l'adultero commesso da una persona *muhassan*, e quello commesso da una persona che non è *muhassan*. Il termine *muhassan* indica la persona che è vincolata da un matrimonio valido. Certi considerano che se un musulmano sposa una cristiana, non è considerato un *muhassan*[1].

Se un uomo non sposato commette adulterio con una donna sposata, o viceversa, la parte sposata sarà lapidata, e la non sposata flagellata.

Contrariamente all'Antico Testamento (Lv 20:10; Dt 22:22-24), il Corano non prevede la lapidazione, ma la flagellazione. La lapidazione è presente nella Sunnah; fu applicata da Maometto ad un caso relativo a due ebrei adulteri, che gli fu sottoposto. Si riporta anche un detto di Maometto: "È permesso spargere il sangue di un musulmano solo in tre casi: un adultero *muhassan*, che sarà lapidato; un uomo che ne uccida intenzionalmente un altro, che sarà messo a morte; un uomo che lasci l'islam combattendo Dio e il suo apostolo, che sarà ucciso, crocifisso o esiliato". Certi giuristi dicono che il Corano includeva un versetto riportato dal califfo 'Umar (d. 644), che sarebbe: "Se un vecchio o una vecchia donna fornicano, lapidateli fino alla morte, quale castigo venuto da Dio". Questo versetto sarebbe stato tuttavia cancellato dal Corano senza perdere il suo effetto normativo.

La maggioranza dei giuristi si basa su questi elementi per raccomandare la lapidazione dell'adultero sposato. I kharigiti e certi mu'taziliti rigettano questa soluzione, invocando i versetti coranici sulla flagellazione e il versetto 4:25 suddetto, che prevede per una schiava la metà del castigo di una donna libera. Ma il castigo della lapidazione non potrebbe essere dimezzato. Altri giuristi non si accontentano della lapidazione, ma raccomandano anche la flagellazione prima della lapidazione[2]. La legge libica prevede la flagellazione perché il Colonnello Kadhafi rigetta i detti di Maometto come fonte del diritto e si limita a considerare il testo del Corano.

Un detto di Maometto dice: "L'adulterio commesso da un non sposato (*bikr*) è [punito] con 100 colpi di frusta e l'esilio per un anno". Certi pensano che l'esilio equivalga alla prigione, altri considerano che si tratti di allontanare la coppia dal suo luogo di residenza[3]. Per certi, l'esilio è una pena discrezionale lasciata all'apprezzamento del giudice e si limita agli uomini poiché la donna non ha il diritto di viaggiare sola[4]. In Arabia saudita, il colpevole è mandato in un'altra località, che disti almeno 80 chilometri, per un anno. L'esilio può essere commutato tuttavia in prigione secondo l'apprezzamento del giudice[5].

L'adulterio è il solo reato sessuale previsto dal Corano. Qualsiasi altro atto, come il fatto di essere con una donna a letto, baciarla o metterle il pene tra le gambe, non costituisce un atto di adulterio, ma un reato punibile con una pena discrezionale, lasciata all'apprezzamento del giudice. L'interdizione di questi atti risulta dal versetto 23:5 (citato sopra) e da un detto secondo il quale un uomo era venuto verso

---

1 Ivi, p. 200-206.
2 Ivi, p. 186-200.
3 Ahmad: Al-himayah al-jina'iyyah lil-akhlaq, p. 375-378.
4 Muhsin: Al-himayah al-jina'iyyah lil-'ard, p. 174-185.
5 Ahmad: Al-himayah al-jina'iyyah lil-akhlaq, p. 393.

Maometto e gli avrebbe detto di aver fatto di tutto con una donna, ma senza penetrarla. Maometto gli avrebbe allora imposto di fare delle preghiere come penitenza. Un autore moderno ricorda che il diritto musulmano vieti tutto ciò che conduce al male. Cita Maometto che disse: "Ogni volta che un uomo si trovasse a tu per tu con una donna, non imparentata con lui, il diavolo sarebbe il loro terzo compagno"[1].

3) Coito anale all'infuori della coppia

Alcuni giuristi considerano che il coito anale all'infuori della coppia sia da assimilare alle relazioni sessuali illecite normali. Abu-Hanifah (d. 767) rigetta questa qualifica sottolineando il fatto che questa relazione sessuale non provoca mescolanza di legami parentali e spesso non dia luogo a conflitti di tale gravità, da condurre l'autore dell'atto a morte. Sottolinea anche il fatto che questa relazione si chiami *loat* (sodomia) e non adulterio. La differenza nel nome implica una differenza nel castigo. Aggiunge che se si trattasse di adulterio, i compagni di Maometto non avrebbero avuto discussioni in merito. Tuttavia Abu-Hanifah non trova sconveniente punire l'autore dell'atto colla prigione fino alla sua morte o al suo pentimento. E se si trattasse di un recidivo, potrebbe essere messo a morte, non a titolo di *had*, ma a titolo di sanzione discrezionale[2].

Quelli che considerano il coito anale come adulterio, divergono sulla pena da applicare. I malikiti e gli hanbaliti prevedono la lapidazione in virtù del detto di Maometto: "Se trovate qualcuno che pratica come la gente di Lot, uccidetelo con quello con cui lo fa". In un altro detto, Maometto dice: "Lapidate quello che è sopra e quello che è sotto"[3]. Gli shafi'iti lo considerano esattamente come l'adulterio. Ciò significa che se l'autore dell'atto è sposato, sarà lapidato, e se non lo è, dovrà essere frustato ed esiliato[4].

4) Rapporti omosessuali

A) L'omosessualità nel Corano

L'Antico Testamento (Gn 18:16-33 e 19:1-29) riporta che gli abitanti di Sodoma si dedicassero ai rapporti omosessuali e avessero cercato di abusare degli invitati maschi di Lot, ragione per la quale Dio avrebbe deciso di distruggere la città. Ispirandosi a questa storia della città di Sodoma, la lingua francese parla di "sodomita" e "sodomia", mentre gli equivalenti arabi sono *loti* e *loat*, termini che derivano del nome di Lot e rinviano non al personaggio biblico, ma al popolo a cui egli apparteneva. I termini arabi suddetti sono riservati ai rapporti omosessuali tra uomini. In quanto ai rapporti omosessuali tra donne, si utilizzano i termini *sihaq* (schiacciamento) e *sahiqah* (colei che schiaccia).

Il Corano ritorna su questo fatto biblico in parecchi capitoli: 7:80-84; 11:74-83; 15:57-77; 21:74; 26:160-174; 27:54-58; 29:31-35; 37:133-138; 54:33-39. Questa ripetizione del Corano è interpretata dagli autori musulmani come indicazione della grande avversione al riguardo di questa pratica, e come volontà di renderla ripu-

---

1 Muhsin: Al-himayah al-jina'iyyah lil-'ard, p. 32, 38-39.
2 Al-Kasani: Kitab bada'i' al-sana'i', vol. 7, p. 43; Al-Shawkani: Fath al-qadir, vol. 4, 150.
3 Hashiyat Al-Dasuqi ala al-sharh al-kabir, vol. 4, p. 314.
4 Al-Sharbini: Mughni al-mihtaj, vol. 4, p. 114.

gnante ai lettori[1]. Può significare anche che Maometto sia stato confrontato spesso con questo fenomeno. I versetti coranici parlano dei rapporti tra uomini, e non tra donne, Ma certi commentatori considerano che entrambe le categorie siano designate dal termine *fahishah*, presente nei versetti 4:15 e 4:25 suddetti[2].

B) L'omosessualità nella Sunnah

Maometto ritorna sull'omosessualità in parecchi detti di cui citiamo alcuni:

> Quando un uomo cavalca un altro uomo, il trono di Dio trema.
>
> Uccidete l'uomo che lo fa e quello che se lo fa fare.
>
> Il *sihaq* (lesbismo) delle donne è *zina* (rapporto illegittimo) tra esse.
>
> Se un uomo non sposato è scoperto a praticare la sodomia, sarà lapidato fino alla morte.
>
> Maometto disse: "Quattro tipi di persone si svegliano con la collera di Dio e vanno a letto con il malcontento di Dio". I suoi ascoltatori gli chiesero: "Chi sono, Messaggero di Dio?". Rispose: "Gli uomini che imitano le donne, le donne che imitano gli uomini, quelli che hanno delle relazioni sessuali con gli animali e gli uomini che hanno delle relazioni sessuali con gli uomini".
>
> Il mondo si concluderà solamente quando gli uomini si accontenteranno solamente degli uomini, e le donne delle donne. Le relazioni omosessuali costituiscono reato d'adulterio.
>
> Se una donna ha delle relazioni sessuali con una donna, sono ambedue adultere, e se un uomo ha delle relazioni sessuali con un uomo, sono ambedue adulteri.
>
> La gente di Lot avevano dieci abitudini, ed è per queste che sono stati annientati; la mia nazione ve ne aggiunge un'altra: i rapporti sessuali tra uomini […]. Un'ulteriore abitudine consiste nei rapporti sessuali tra donne.
>
> Se la mia nazione commette cinque atti, si rovinerà: calunniare; consumare dell'alcol; vestirsi di seta; cantare; cercare piacere fra uomini; cercare piacere fra donne.

C) Sanzione per omosessualità

Il Corano non prevede sanzione per l'omosessualità maschile o femminile, anche se queste sono fermamente condannate. I detti di Maometto le considerano come adulterio. I giuristi musulmani si sono divisi sulla sua qualifica.

Certi giuristi qualificano i rapporti omosessuali come adulterio e raccomandano la lapidazione per il colpevole sposato, e la flagellazione per il non sposato. Invocano il Corano: "Volete commettere [voi stessi] un'infamia che mai creatura ha commesso? Vi accostate con desiderio agli uomini piuttosto che alle donne. Sì, siete un popolo di trasgressori" (7:80-81); "Non ti avvicinare alla fornicazione. È davvero

---

[1] Muhammad: taqdimat kitaban fil-loat, p. 50-51.

[2] Il Corano usa il termine fahishah nei versetti seguenti: 4:15 e 25; 7:28, 80; 17:32; 24:19; 27:54; 29:28; 33:30; 65:1. Usa anche come sinonimo il termine fahsha' nei versetti seguenti: 2:169 e 268; 7:28; 12:28; 16:90; 24:21; 29:45.

cosa turpe e un tristo sentiero" (17:32); "Se sono due dei vostri a commettere infamia, puniteli" (4:16). Si citano anche i detti suddetti di Maometto[1].

Altri considerano che i rapporti omosessuali non rientrino nel reato di adulterio poiché ciascuno di questi due reati è designato da un nome particolare. Inoltre, i compagni di Maometto non hanno considerato questo atto come adulterio. Infine, questo atto non crea una mescolanza di parentela, mentre l'adulterio sì, ed è per questo che la legge lo punisce severamente. La pena raccomandata è di bruciare il colpevole col fuoco, di distruggere i muri della sua casa o di gettarlo da un'altitudine. Abu-Hanifah (d. 767) raccomanda il carcere fino alla morte del colpevole o al suo pentimento, e se fosse abituato a tali pratiche, il governatore sarebbe autorizzato ad ucciderlo[2]. Si riporta anche che Khalid Ibn-al-Walid chiese il parere del Califfo 'Ali (d. 661) su ciò che avrebbe dovuto farne di un uomo che si faceva penetrare. 'Ali rispose che quel tipo di reato era praticato dalla gente di Lot, e che Dio ha detto cosa ne ha fatto. Perciò, raccomandò che fosse messo a morte, bruciandolo col fuoco. Ed è ciò che Khalid fece[3]. Questa sanzione sarebbe stata applicata dai califfi Abu-Bakr, 'Ali, 'Abd-Allah Ibn-al-Zubayr e Hisham Ibn 'Abd-al-Malik[4]. Certi giuristi raccomandano di gettare l'omosessuale, con la testa verso il basso, dall'edificio più elevato della località, e di farlo seguire da pietre, imitando la punizione inflitta da Dio a Sodoma. Citando Maometto: "Se trovate qualcuno che pratica come [praticava] la gente di Lot, uccidetelo, assieme a quello con cui lo fa", un autore moderno raccomanda la lapidazione poiché Sodoma è stata distrutta da pietre venute del cielo (15:74) [5].

D) Omosessualità e realtà sociale

Il rigore giuridico nel sanzionare i rapporti anormali, non tiene conto della realtà sociale. Il giudice tunisino Shihab-al-Din Al-Tifashi (d. 1253) ha dedicato un libro ai rapporti sessuali nella società arabo-musulmana, riportando numerosi racconti di omosessualità maschile e femminile[6]. I libri moderni scritti contro l'omosessualità considerano che questa pratica sia stata introdotta nella società araba dai persiani. A Bagdad, capitale degli abbasidi, gli schiavi maschi belli erano pagati più cari delle schiave femmine. Abu-Nawwas (d. 813), poeta arabo di origine persiana, era conosciuto per le sue dissolutezze in questo campo[7]. L'omosessualità era molto diffusa in Andalusia[8] e nell'Impero ottomano. In queste società, si praticava particolarmente tra uomini e figli imberbi (*amrad*, *ghulam*, *sabiy*), di età fra i 10 e i 21 anni[9]. Si trova spesso negli scritti arabi l'espressione "ha un'inclinazione per i figli", o più discretamente "ha un'inclinazione per la bellezza" (*jamaly*, o *yuhib al-jamal*).

---

1 Muhsin: Al-himayah al-jina'iyyah lil-'ard, p. 41-43.
2 Ivi, p. 44.
3 Al-Dhahabi: Al-kaba'ir, p. 55.
4 Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah: Rawdat al-muhibbin, p. 369.
5 Muhsin: Al-himayah al-jina'iyyah lil-'ard, p. 470.
6 Tifashi: Nuzhat al-albab.
7 Mudhhir: Al-mut'ah al-muharramah, p. 62-79.
8 Mudlij: Al-hub fil-Andalus, p. 251-259.
9 V. sui rapporti con fanciulli, Mahmud: Al-mut'ah al-mahdhurah, p. 145-227.

In questi scritti, quello che penetra (*loti*) dà prova di virilità (*fuhuliyyah*), in quanto al penetrato (*ma'bun, mukhannath*), è effeminato, umiliato.

Questo fenomeno si spiega in tre modi:

- A causa della separazione tra gli uomini e le donne; era più facile per gli uomini trovare dei ragazzi che delle ragazze con cui avere dei rapporti sessuali.
- I mercati traboccanti di schiave femmine; gli uomini cercavano di diversificare i loro oggetti di piacere, utilizzando anche dei ragazzi.
- Non trovando una donna con cui sposarsi; certi uomini si rivolgevano ai ragazzi per saziare i loro bisogni sessuali[1].

L'omosessualità si riscontrava in differenti ambienti:

- L'esercito: i soldati turchi nei paesi che avevano sottomesso, non esitavano a prelevarne i ragazzi e a sodomizzarli.
- Le scuole: nella società musulmana non c'erano scuole propriamente dette, ma degli insegnanti privati che accordavano poi dei certificati ai giovani che li seguivano. Questi insegnanti abusavano facilmente dei ragazzini che erano loro affidati[2].
- Gli ambienti sufi: certe congregazioni sufi vestivano dei bei ragazzi, e li mettevano nel mezzo del cerchio relativo ai loro riti di devozione (*dhikr*). Ciò finiva in atti di sodomia, a volte. Talvolta il coito serviva a trasmettere al ragazzo lo spirito sufi. Nel Marocco d'inizio secolo, la *baraka* del marabutto o dello sharif (discendente del Profeta) si trasmetteva col coito del discepolo[3].
- I bar: questi locali adoperavano dei giovani ragazzi per servire il caffè e per attirare i loro clienti, diventando dei luoghi di dissolutezza.
- Gli hamam: anche qui i ragazzi prestavano servizio, lavando a porte chiuse i clienti.
- Gli schiavi: i rapporti sessuali con una donna schiava erano abituali, ma capitava che il padrone abusasse anche dei suoi schiavi maschi[4].

Shihab-al-Din Ibn-Ahmad Al-Abshihi (d. 1446) racconta che un mercante fosse andato a lamentarsi presso il giudice di Homs, in Siria. Lo trovò disteso sul suo ventre mentre si lasciava penetrare da un ragazzo. Il giudice spiegò al querelante che il padre del ragazzo fosse morto, lasciandogli una grande fortuna. È perciò che fu messo sotto la tutela del giudice. Certi vennero a chiedere al giudice di rimettergli la sua fortuna, per il fatto che fosse diventato maggiorenne. Per averne la convinzione, il giudice lo sottopose al test di maturità, quello in cui si doveva dimostrare di saper eiaculare[5].

Serhane spiega che negli ambienti tradizionali marocchini, i genitori mandano i loro figli maschi alle scuole coraniche. In queste scuole, i figli sono affidati al *faqih*

---

1. El-Rouayheb: Attitudes to homosexuality in early Ottoman Syria, p. 31.
2. Ivi, p. 39-41.
3. Ivi, p. 42-45.
4. Ivi, p. 45-49.
5. Al-Abshihi: Al-mustatraf, p. 319-320.

(scienziato religioso), dalla mattina fino al tramonto. L'autorità di questo *faqih* è illimitata. Il figlio può essere oggetto di sodomia, che subisce con paura, per sottomissione e tramite violenza. Queste scuole, il cui scopo è l'apprendimento della parola divina, possono servire anche per impartire taciti corsi di pederastia, praticata con o senza il concorso dell'onorevole maestro della scuola. È un luogo di contraddizione dove il Corano può coabitare con lo stupro. Un proverbio marocchino dice: "Chi vuole apprendere deve sottomettersi al maestro". Tutti accettano questa dinamica, come se si trattasse di un rito durante il quale il *faqih* fa passare la sua benedizione e il suo scibile ai suoi alunni, tramite la sessualità. Sebbene tutti siano informati su cosa faccia il *faqih*, la gente obbliga i figli ad andare alla scuola coranica e chiudono gli occhi sulle pratiche omosessuali, addirittura pedofile, che si esercitano in questi luoghi. Questa complicità voluta, mantenuta, ha favorito da sempre lo sviluppo della pederastia nell'ambiente tradizionale marocchino. È per questo che i genitori mandano solamente i figli maschi alle scuole coraniche. Conoscendo la perversione del *faqih*, preferiscono limitare i danni, proteggendo così la verginità delle loro figlie. Serhane aggiunge che i genitori tollerano questo genere di pratiche se provengono da un uomo che porta in seno la parola divina. Come, difatti, si potrebbe accusare un uomo che abbia memorizzato il Corano? Nella mentalità tradizionale, lo stupro commesso dal *faqih* non è considerato come un vero stupro, poiché commesso da un uomo considerato come illuminato da Dio. Certe persone arrivano a credere che lo sperma del *faqih* sia intriso di una dose d'intelligenza e di benedizione divina, ed è augurabile che ciò venga trasmesso dal maestro direttamente all'alunno. Questo ultimo deve dunque mettere il suo corpo a disposizione dell'uomo del Corano[1].

Oggi gli omosessuali sono vittime di una caccia alle streghe nei paesi arabo-musulmani[2]. È il caso per esempio dell'Egitto[3]. Nel novembre 2006, l'Iran ha proceduto all'esecuzione di un giovane per reato di omosessualità[4]. Malgrado ciò, si trovano numerosi siti Internet dedicati all'omosessualità araba e islamica.

5) Rapporti con i morti

I giuristi si sono attardati sul caso di un uomo che penetri una donna morta, o una donna che faccia introdurre il pene di un morto nella sua vagina. Nessuna sanzione è prevista per un tale atto se ha luogo in seno alla coppia. All'infuori della coppia, Abu-Hanifah (d. 767) dice che un tale atto non costituisca adulterio, ma che costituisca un reato punibile con una pena discrezionale. Questo atto non è intrapreso da una persona sana di mente, e non conduce ad inconvenienti genetici. Altri giuristi qualificano questo atto come adulterio, ricoperto di attentato ad un morto, passibile della pena fissata[5]. Altri distinguono infine tra l'uomo morto e la donna morta. Se un uomo penetra una donna morta, commette adulterio perché prova piacere. Ma se

1 Serhane: L'amour circoncis, p. 44-47.
2 V. a questo riguardo una scrematura delle leggi e delle pratiche di questi paesi in: .
3 www.fidh.org/article.php3?id_article=347; www.gaymiddleeast.com/country/egypt.
4 www.gaymiddleeast.com/news/article125.html.
5 Al-Ansari: Nihayat al-mihtaj, vol. 7, p. 405; Ibn-Qudamah: Al-mughni, vol. 10, p. 152.

una donna introduce nella sua vagina il pene di un uomo morto, non prova piacere, e dunque non si tratta di adulterio; è tuttavia passibile di una pena discrezionale[1].

6) Rapporti con gli animali

Il Corano non menziona tali rapporti. Ma Maometto avrebbe detto:

> Il giorno della risurrezione Dio non guarderà sette categorie di persone e non le purificherà; dirà loro: entrate all'Inferno con quelli che entrano lì. [Esse sono composte da] quello che penetra un uomo e quello che si lascia penetrare, quello che si masturba (quello che bacia la sua mano), quello che penetra un animale, quello che penetra una donna dal suo ano, quello che sposa la donna e sua figlia, quello che commette adulterio con la moglie del suo vicino e quello che nuoce al suo vicino finché questi lo maledice.
>
> Dio ha maledetto quello che ha penetrato un animale e quello che ha fatto ciò che ha fatto la gente di Lot.
>
> Se qualcuno penetra un animale, uccidetelo con l'animale.

L'uomo che penetra un animale e la donna che si lascia penetrare da un animale, come una scimmia o un cane, non commette adulterio, ma è passibile di una pena discrezionale. Gli shafi'iti tuttavia qualificano questo atto come adulterio, basandosi sul Corano (23:5-6), e pensano che il colpevole debba essere ucciso, se fosse sposato. Se non fosse sposato, bisognerebbe flagellarlo ed esiliarlo[2].

I malikiti e gli shafi'iti non prevedono alcuna pena per l'animale. Se quest'ultimo venisse ucciso, si potrebbe consumare la sua carne, ma gli shafi'iti considererebbero questa consumazione ripugnante. Gli hanafiti dicono che si possa uccidere l'animale, ma che non si possa consumare la sua carne. Infine gli hanbaliti prescrivono di uccidere l'animale. L'animale vivente farebbe ricordare l'atto avvenuto, ed il suo proprietario diverrebbe oggetto di scherno.

7) Masturbazione

Le fonti musulmane condannano la masturbazione in virtù dei seguenti versetti coranici:

> In vero prospereranno i credenti [...] che si mantengono casti, eccetto che con le loro spose e con le schiave che possiedono, e in questo non sono biasimevoli, mentre coloro che desiderano altro sono i trasgressori (23:1 e 5-7).
>
> Coloro che non hanno [i mezzi] per sposarsi cerchino la castità, finché Dio non li arricchisca con la sua grazia (24:33).
>
> Ordina le buone consuetudini e proibisci ciò che è riprovevole (7:157).

I giuristi classici permettono la masturbazione solo in quanto mezzo per evitare l'adulterio. Quello che la pratica in questo caso sceglie la soluzione meno grave[3]. Al-Juzayri riassume la loro posizione in questi termini: "Secondo l'unanimità dei giuristi classici, la pena legale [relativa all'adulterio] non deve essere applicata in

---

1 Muhsin: Al-himayah al-jina'iyyah lil-'ard, p. 46-47; Jabr: Al-Zina, p. 60. Al-Zarqani: Sharh al-Zarqani, vol. 8, p. 76.

2 Muhsin: Al-himayah al-jina'iyyah lil-'ard, p. 47-50.

3 Al-Qurtubi: Al-jami', vol. 12, p. 105-106.

caso di masturbazione perché questa corrisponde ad un piacere incompleto, anche se vietato. Ma quello che si masturba deve essere punito con una pena correttiva discrezionale"[1]. Itfish (d. 1914), giurista ibadita, si mostra molto rigoroso. Quello che vede un uomo o una donna masturbarsi può intimare loro di fermarsi. Se non obbediscono, può combatterli come si fa con gli insubordinati[2]. Ibn-Hazm (d. 1064) è al contrario molto liberale. Permette la masturbazione invocando il versetto: "Egli vi ha ben spiegato quello che vi ha vietato" (6:119). Ora, Dio non ha vietato la masturbazione. Invoca anche il versetto: "Egli ha creato per voi tutto quello che c'è sulla terra" (2:29). Aggiunge tuttavia: "Un tale atto è ripugnante perché non fa parte né dei buoni costumi né delle virtù"[3]. Esige di lavarsi, dopo la masturbazione, in virtù del versetto: "Se siete in stato di impurità, purificatevi" (5:6). Ma, contrariamente agli altri giuristi, considera che la masturbazione non invalidi il digiuno, il ritiro spirituale o il pellegrinaggio[4].

Come i giuristi classici, gli autori musulmani moderni permettono la masturbazione solo per evitare l'adulterio. Oltre ai versetti suddetti, invocano il versetto: "Non gettatevi da soli nella perdizione" (2:195), e il detto di Maometto: "Né danno, né danno reciproco". Un autore saudita scrive che la masturbazione è un atto nocivo a livello fisico, sessuale, psichico e mentale:

- Sul piano fisico: sfinimento delle forze, dimagrimento, tremito degli arti, pulsazioni cardiache, arretramento della vista, disturbi gastrici, tubercolosi, anemia.
- Sul piano sessuale: impotenza sessuale. Questa causa conflitti tra l'uomo e sua moglie, e stimola la loro separazione o i tradimenti coniugali.
- Sul piano psichico e mentale: distrazione, oblio, indebolimento della volontà e della memoria, isolamento, senso di vergogna, paura, pigrizia, malinconia, pensieri sucidi e altri danni che paralizzano il pensiero, annientano la volontà e distruggono la personalità[5].

Per quanto riguarda la donna, un autore omanita scrive che la masturbazione provochi in lei i seguenti effetti nefasti:

- I suoi seni diventano cadenti e tremolanti, e ne fuoriesce una materia biancastra e putrida; la ragazza assume un'aria idiota e finisce per sprofondare nella follia.
- Sentimento di colpevolezza.
- Infiammazione degli organi sessuali e secrezioni vaginali difficili da guarire.
- Addensamento delle piccoli labbra, che creano dei dolori e delle difficoltà nei rapporti sessuali.
- Lacerazione dell'imene, ferita delle grandi labbra e forte emorragia.

---

1 Al-Juzayri: Kitab al-fiqh, vol. 5, p. 152.
2 Itfish: Sharh kitab al-nil, vol. 14, p. 559.
3 Ibn-Hazm: Al-Muhalla, vol. 11, p. 392-393.
4 Sulla masturbazione in diritto musulmano, v. Mawsu'at al-fiqh al-islami, vol. 8, sotto istimna'.
5 Alwan: Tarbiyat al-awlad fi al-islam, vol. 1, p. 229-230.

- Difficoltà a giungere all'orgasmo all'infuori della masturbazione. Questo finisce con l'insuccesso matrimoniale[1].

Per opporsi a questa abitudine, i due autori consigliano il matrimonio precoce, il digiuno, l'allontanamento da ciò che eccita, la buona compagnia, i bagni freddi, lo sport, un cibo non piccante, una consumazione moderata di tè, caffè e carne, dormire sulla schiena o sul ventre[2]. Gli autori favorevoli alla circoncisione maschile e femminile considerano che queste pratiche riducano i casi di masturbazione. Torneremo sull'argomento delle mutilazioni sessuali nel quarto capitolo della parte IV.

Questa immagine nefasta, che gli autori musulmani tracciano della masturbazione, è assente presso i giuristi classici, e degli autori musulmani tentano di addolcire la posizione rigorosa contro la masturbazione. Considerano che tutti i mali attribuiti alla masturbazione siano senza fondamento, e che la masturbazione in sé possa essere utile per il riposo del corpo, sebbene sia necessario evitarne il ricorso troppo frequente[3].

III. Prospettive per il futuro

Cifre alla mano, gli autori musulmani spendono molto tempo a discutere della devianza sessuale nei paesi occidentali e delle sue conseguenze, come in particolare il gran numero di figli illegittimi e abbandonati, la crescita dei delitti sessuali come lo stupro, la messa in questione dell'istituzione del matrimonio, l'aumento delle ragazze madri, le malattie veneree, l'AIDS, ecc.

Questi autori non nascondono tuttavia che i paesi musulmani, fra cui l'Egitto, comincino a conoscere questo stesso problema. Il rimedio sarebbe il ritorno alla morale sessuale musulmana e all'applicazione dei castighi previsti in diritto musulmano[4]. Raccomandano l'applicazione delle sanzioni islamiche e l'adozione di misure sociali preventive. Tra queste ultime:

- Facilitare l'accesso al matrimonio come unico mezzo legittimo per soddisfare l'istinto sessuale: assicurando l'accesso al lavoro e all'alloggio, riducendo la somma della dote e concedendo delle sovvenzioni a quelli che vogliono sposarsi.
- Controllare i mezzi di comunicazione nel rispetto delle norme musulmane e praticare la censura alla stampa, ai film, ai video-club e ai teatri, affinché non facciano propaganda al libertinaggio, all'anarchia, all'ateismo e alla perversione dei costumi.
- Creare degli organismi di controllo dei costumi (*al-amr bil-ma'ruf wal-nahy 'an al-munkar*), composti da scienziati religiosi devoti. In ogni città, ci vorrebbero almeno quattro di questi organismi, con diritto di ricevere le denunce, di

[1] Al-Riyami: Al-'adah al-sirriyyah, p. 42-43.
[2] Alwan: Tarbiyat al-awlad fi al-islam, vol. 1, p. 232-237; Al-Riyami: Al-'adah al-sirriyyah, p. 72-82.
[3] V. Kishk: Khawatir, p. 77; Al-Qabbani, Sabri: Hayatuna al-jinsiyyah, p. 178-179.
[4] Ahmad: Al-himayah al-jina'iyyah lil-akhlaq, p. 58.

verificarle e di arrestare i colpevoli, affinché la pena per adulterio sia loro applicata[1].

- Far sì che la donna torni a stare in casa, contro ricezione di metà dello stipendio, durante tutto il periodo scolare dei figli. Il suo diritto all'educazione e al lavoro non deve avvenire a spese dei figli e del suo ruolo educativo. La sua ricollocazione permetterà che si liberino nuovi posti di lavoro e che si metta fine alla disoccupazione.
- Vietare i viaggi di lavoro all'estero, ai padri di famiglia, ad eccezione dei casi di necessità. In questi ultimi casi, i padri dovranno tornare a casa ogni sei mesi, per controllare le loro famiglie.
- Limitare il viaggio delle ragazze nei paesi petroliferi, al fine di salvaguardarne l'onore[2]; regolamentare il matrimonio fra egiziane e non egiziani[3].
- Rivedere il sistema delle prigioni che servono come luogo di riciclaggio delle prostitute [4].

Degli islamici non esitano a raccomandare il ritorno alla schiavitù; questa istituzione, riconosciuta dal diritto musulmano classico, permette ai padroni di avere dei rapporti sessuali coi loro schiavi, in tutta legalità (v. la parte I, cap. VI, III).

Capitolo IV.
Sport e norme religiose

I. Qualifica dello sport

1) Lo sport dall'antichità a oggi

Nella società dell'antica Grecia, culla delle Olimpiadi, le attività sportive erano considerate come parte del culto alla divinità. Pierre de Coubertin (d. 1937), fondatore delle Olimpiadi moderne, scrive:

> In Grecia, la ricerca della bellezza del corpo appare molto presto come un obiettivo degno degli sforzi dell'uomo e allo stesso tempo per onorare gli déi [...]. La società descritta nell'Iliade è già fortemente sportiva: lotte, gare podistiche, gare di lancio [...], competizioni solenni in vista delle quali ciascuno si allenava, contestualizzate nell'ambito religioso: così la religione dello sport è stata creata. Ha dato presto vita alle sue cerimonie periodiche e ai suoi templi, per l'adorazione quotidiana. Le cerimonie sono diventate i grandi giochi. I templi, sono diventati le palestre, in cui si raccoglieva la vita municipale, con la riunione di adolescenti, adulti ed anziani, uniti nella preoccupazione di esaltare la vita umana, cosa che è stata alla base di tutto l'ellenismo, e che ha prodotto il

---

1 Husayn: Al-hurriyyah al-shakhsiyyah fi Masr, p. 471-472.
2 Ahmad: Al-himayah al-jina'iyyah lil-akhlaq, p. 521-538.
3 Ivi, p. 123.
4 Ivi, p. 124.

> concetto di un aldilà crepuscolare, in cui dominano i dispiaceri propri della vita terrestre[1].

Sotto i romani, i giochi hanno continuato a essere legati alle divinità, ma delle divinità in carne ed ossa, ovvero imperatori e imperatrici. Si sono ampiamente sviluppati e si sono svolti nei circhi e negli anfiteatri. Ma allo stesso tempo, sono diventati più violenti e sono diventati dei combattimenti mortali, in cui partecipavano delle belve. Questo tragico mutamento è all'origine del saluto che gli attori porgevano all'imperatore, prima che i giochi iniziassero: *Ave Caesar, morituri te salutant*[2].

Roma si è poi cristianizzata. Ma non si trovano insegnamenti di Gesù in merito allo sport. Nella sua prima epistola ai Corinzi, San Paolo scrive:

> Non sapete che nelle corse allo stadio tutti corrono, ma uno solo conquista il premio? Correte anche voi in modo da conquistarlo! Però ogni atleta è temperante in tutto; essi lo fanno per ottenere una corona corruttibile, noi invece una incorruttibile. Io dunque corro, ma non come chi è senza mèta; faccio il pugilato, ma non come chi batte l'aria, anzi tratto duramente il mio corpo e lo trascino in schiavitù perché non succeda che dopo avere predicato agli altri, venga io stesso squalificato (1 Co, 9:24-27).

Questa posizione ambigua ha prodotto atteggiamenti contradditori nei confronti dello sport. Clemente di Alessandria (d. v. 215) raccomandava ai suoi ascoltatori, pagani o cristiani, la pratica dello sport. Proponeva in modo particolare lo sport ai sedentari, e sconsigliava alle donne gli sport troppo violenti. Il Giansenismo fu diffidente nei confronti dello sport, e così fu Henry de Montherlant (d. 1972). Per questo accademico francese, l'orgoglio della vita, che è fisiologicamente l'essenza e il criterio dello sport, non può accordarsi con la scrittura che l'ha maledetto. Pio XII, invece, nel 1952 scrive al Congresso delle scienze sportive: "Mettete la vostra gioia nella pratica corretta dello sport affinché sia sempre più fiorente la salute fisica e psichica e che si fortifichi il corpo al servizio dello spirito"[3].

Nell'epoca moderna, lo sport viene considerato al di sopra delle religioni, addirittura un suo sostituto[4]. Avery Brundage (Presidente del C.I.O. dal 1952 al 1972), riferendosi al concetto "religione dello sport" di Pierre de Coubertin, citato sopra, presenta il Movimento olimpico come la religione di tutte le religioni: "Il Movimento olimpico, religione del XX secolo, di portata universale, si fonda sui principi basilari di tutte le altre religioni". "Cristiani, musulmani, indù, buddisti e atei, tutti rispettano i principi fondamentali del nostro Movimento: lealtà, rispetto reciproco, fair-play e spirito sportivo. Ecco dei principi che potrebbero essere la base di tutte le religioni". Per lui, l'essenza dell'Olimpismo è la Regola d'oro, comune a tutte le grandi religioni del mondo. Le Olimpiadi sono un esempio di tolleranza e di democrazia. Avvicinano tutti i popoli senza fare alcuna discriminazione in merito a colore della pelle, religione, classe sociale, convinzioni politiche[5].

---

[1] Coubertin: Textes choisis, tome II, p. 33. V. anche Bonnetain: Dieu dans le stade, p. 349.
[2] Bickel: Religion et sport, p. 32-38.
[3] Brossard: Vues chrétiennes sur le sport, p. 184-191.
[4] V. Jakobi e Rösch (éd.): Sport und Religion; Hoffman (éd.): Sport and religion.
[5] Gafner: Un siècle du Comité international olympique, vol. II, p. 87.

Paul Bonnetain dimostra come la stampa sportiva francese faccia spesso uso del vocabolario biblico[1], e come così faccia anche il settimanale anticlericale *Canard enchaîné*[2], senza che i giornalisti se ne rendano conto[3].

Le Olimpiadi rappresentavano l'opportunità per una tregua tra i belligeranti, anche se ciò non sembra essere sempre stato rispettato. L'Olimpismo moderno, concepito da Pierre de Coubertin nel 1894, ha per scopo "di mettere lo sport al servizio dello sviluppo armonioso dell'uomo in vista di promuovere una società pacifica, preoccupata di preservare la dignità umana" (punto 2 dei Principi fondamentali della Carta olimpica)[4]. Nella sua Risoluzione 1996/45 relativa all'ideale olimpico, adottata il 19 aprile 1996, la Commissione dei diritti dell'uomo dell'ONU afferma che "il Movimento olimpico apporta un prezioso contributo alla promozione, alla protezione e all'applicazione dei diritti dell'uomo, e all'instaurazione dell'amicizia e al mantenimento della pace, su scala mondiale"[5].

2) Lo sport nella concezione musulmana

La società musulmana non ha concesso allo sport il ruolo che aveva nella società greca. Gli è stato riservato poco spazio, e la preoccupazione dei giuristi musulmani classici e moderni è essenzialmente quella di sapere in quale categoria classificarlo: atto obbligatorio, atto raccomandato, atto vietato, atto riprovevole o atto permesso. Per risolvere questa questione, loro cominciano con l'esaminare quanto dice il Corano.

Si trovano pochi riferimenti allo sport, nel Corano. Nella storia di Giuseppe, si legge questo passaggio:

> Quella sera [i fratelli di Giuseppe] tornarono dal padre loro piangendo: Dissero: "Abbiamo fatto una gara di corsa, abbiamo lasciato Giuseppe a guardare la nostra roba e il lupo lo ha divorato. Tu non ci crederai, eppure siamo veritieri" (12:16-17).

Questo indicherebbe che la corsa è permessa, se no i fratelli di Giuseppe non l'avrebbero praticata. C'è poi il famoso versetto relativo alla preparazione alla guerra:

> Radunate, contro di loro, tutte le forze che potete, e i cavalli addestrati a terrorizzare il nemico di Dio, il vostro nemico, e quello che ancora non conoscete, ma che Dio conosce (8:60).

Invocando questo versetto, l'autore egiziano di una tesi di dottorato in diritto dice che lo sport è un mezzo che serve a rendere più forte la persona; di conseguenza deve essere considerato come una pratica obbligatoria ordinata da Dio[6].

Ma sono soprattutto dei detti di Maometto che stabiliscono la posizione musulmana in materia di sport. Maometto avrebbe detto:

---

1 Bonnetain: Dieu dans le stade, p. 19.
2 Ivi, p. 65-67.
3 Ivi, p. 291.
4 Carta olimpica: http://multimedia.olympic.org/pdf/fr_report_122.pdf.
5 E/CN.4/1996/L.11/Add. 2, p. 12-13.
6 Naqrish: Qubul al-makhatir, p. 198. Questo stesso ragionamento si trova presso l'imam Shaltut (Shaltut: Min tawjihat al-islam, p. 148).

- "La vera forza sta nel tiro con l'arco", frase che avrebbe ripetuto a tre riprese.
- Dio fa entrare in Paradiso, per ogni freccia, tre persone: quello che la produce, quello che la procura in nome di Dio, e quello che la tira in nome di Dio.
- Il credente forte è migliore e preferibile presso Dio, del credente debole.
- Tutto ciò con cui si diverte il figlio di Adamo è vano (*batil*) eccetto tre azioni: tirare una freccia con il proprio arco, addestrare il proprio cavallo e giocare con i suoi. Queste tre azioni sono incluse nella rettitudine.
- Occupatevi a tirare con l'arco, perché è il miglior divertimento.
- Quello che non ha imparato a tirare con l'arco, non è più fra i nostri.
- Insegnate ai vostri figli a nuotare e a tirare con l'arco, e addestrateli a montare a cavallo, mentre salta.

Si riporta anche che Maometto avesse corso con sua moglie 'Ayshah, praticato la corsa a cavallo, approvato tali corse, assistito con sua moglie 'Ayshah ai combattimenti con le lance che si svolgevano nella sua moschea, e vinto un combattimento di lotta contro un infedele. Dei detti dei compagni di Maometto vanno nello stesso senso[1]. Naqrish, autore egiziano moderno, conclude che questi detti legittimino il praticare lo sport e il perseverare in tale pratica per mantenere la forza acquistata. Lo sport, dice, è conforme allo spirito del diritto musulmano che mira a proteggere il corpo e la ragione. Naqrish parla anche di unanimità: nessun autore classico si è pronunciato contro la pratica dello sport. Aggiunge che in diritto positivo lo sport è un diritto, ma in diritto musulmano, è un dovere che serve ad "elevare la parola di Dio"[2].

Lo sport trova così la sua legittimazione in quanto mezzo di rafforzamento dell'individuo e del gruppo. Nella relazione tra individui, lo sport è una sfida che mira ad abbassare l'orgoglio dei miscredenti[3]. Lo sport aiuta la realizzazione del progetto collettivo di diffondere la religione, tramite lo *jihad*[4]. Si tratta dunque di considerare lo sport al servizio della causa religiosa.

In una pubblicazione intitolata "Lo sport nella repubblica islamica dell'Iran", il messaggio introduttivo del Signor Juan Antonio Samaranch dice che nelle XXIV Olimpiadi, gli atleti iraniani "si associeranno agli atleti del mondo per partecipare alla più grande festa sportiva, i Giochi olimpici, che hanno luogo ogni quattro anni, in spirito d'amicizia, e uniti nell'affrontare una competizione leale, uguale per tutti, che spera di diffondere la pace tra tutte le nazioni del mondo"[5]. Il presidente del Comitato olimpico iraniano, presenta la partecipazione degli atleti iraniani sotto un'altra luce: "Gli atleti dell'Iran, che partecipano ai prossimi Giochi olimpici, sono i rappresentanti di una nazione libera, che si è ribellata al fine di stabilire la giustizia sociale in seno alla sua società e che ha pagato caramente la giusta realizzazio-

---

[1] Per questi detti, v. Al-Shawkani: Nayl al-awtar, vol. 8, p. 245-257; Naqrish: Qubul al-makhatir, p. 199-201; Madkur: Nadhariyyat al-ibahah, p. 463-464.
[2] Naqrish: Qubul al-makhatir, p. 202.
[3] Al-Shawkani: Nayl al-awtar, vol. 8, p. 256.
[4] Ivi, vol. 8, p. 246-247.
[5] Sport in the islamic Republic of Iran, p. 3.

ne dei suoi obiettivi". Segnala che l'Iran, colla sua fiducia in sé, ha potuto sventare i complotti del grande Satana, gli Stati Uniti, in campo economico e militare, ed è riuscito a fronteggiare il potere sionista e imperialista. Lo spirito di fiducia in se stessi è quello che anima anche gli atleti iraniani; lo sport è infatti un mezzo di affermazione personale. La competizione rafforza l'individuo e la sua fiducia in se stesso, utili per servire meglio la comunità; l'uomo debole pensa solamente a se stesso. I musulmani hanno bisogno di salute e di forza per servire meglio Dio. "Effettivamente, questa filosofia deve essere considerata come l'apogeo del desiderio dell'uomo. Colui che diventa forte per servire Dio, potrà soddisfare anche i suoi bisogni e quelli della sua società".

Questa partecipazione al mondo sportivo per affermarsi a livello nazionale e religioso, non si limita all'Iran. Si vedono alla televisione degli sportivi che dedicano la loro vittoria alla loro fede, o gliela attribuiscono. Si ricorderà nello stesso senso la levata di pugno degli sportivi neri, sul podio, in segno di sostegno alla causa dei neri degli Stati Uniti[1].

Un ricercatore magrebino fa notare che lo sport è stato introdotto nei paesi dell'Africa del Nord dai colonizzatori e dalle scuole missionarie. Era riservato ai coloni privilegiati. Questa immagine dello sport riservato ai coloni è rimasta ancorata per molto tempo alla mentalità degli strati sociali più deboli, e non li ha ancora totalmente abbandonati[2]. Il ricercatore segnala inoltre che gli sportivi sono considerati generalmente come degli intrattenitori di folla. Gli sportivi, soprattutto i calciatori, sono stati trattati per molto tempo come *kleb essouk* (cani del souk), o *khourjias* (scrocconi del pallone), in quanto passano la loro vita a correre futilmente dietro ad un pallone. Questi epiteti linguistici sono molto significativi e lasciano trasparire quale sia lo statuto sociale di coloro che si dedicano al mondo sportivo: qualcosa di degradante e poco glorioso[3].

Questa immagine negativa dello sport è valida solamente in certi ambienti conservatori. Difatti, nel mondo arabo-musulmano, oggi lo sport attrae a sé sempre più giovani e spettatori.

II. Limiti dello sport

In diritto musulmano, la pratica dello sport è in sé lecita, addirittura obbligatoria, per il fatto che possa rafforzare l'individuo e il gruppo. Tuttavia, occorre che lo sport non superi i limiti imposti alla sua pratica, da parte della religione.

---

[1] Il 16 ottobre 1968, Tommie Smith eleva un pugno inguantato di nero nel cielo di Mexico City dopo avere ripreso il titolo Olimpico dei 200 metri. Il suo gesto che marcherà la storia fa del rostro dei Giochi una tribuna politica mentre l'America è in piena battaglia dei diritti civili (L'Humanité, 6 dicembre 2004, in: www.humanite.fr/2004-12-06_Sports_Tommie-Smith-la-mise-au-poing).

[2] Sakouhi: Insertion par le sport, p. 87.

[3] Loc. cit.

1) Sport, promiscuità e norme di vestitura

A) Dall'antichità a oggi

Platone, nelle sue leggi, disse: "Il mio Codice imporrà esattamente gli stessi obblighi per le ragazze e per i ragazzi; le ragazze dovranno ricevere lo stesso allenamento. Ed io non farò eccezioni né per l'equitazione né per lo sport"[1].

Ma nella Grecia antica, la donna era tenuta fuori dal campo sportivo, considerato anche ambito di gestione sociale. La donna era dunque considerata inabile alla guerra? Oppure, la donna non aveva accesso allo sport perché esso era praticato senza vestiti, la parola greco *gymnein*, da cui "ginnastica", vuole dire a nudo, e gli uomini che avessero visto una donna nuda sarebbero diventati incontrollabili?[2]

Nelle Olimpiadi moderne, la sempre maggiore partecipazione delle donne ha incontrato l'opposizione di Pierre de Coubertin. Già nel 1912, costui ha scritto: "Pensiamo che le Olimpiadi debbano essere riservate agli uomini [...]. Gli sport praticati dalle donne costituiscono uno spettacolo raccomandabile, per le folle attratte dalle Olimpiadi?" Riassume la sua idea di Olimpiadi nella seguente formula: "L'esaltazione solenne e periodica dell'atletica maschile con l'internazionalismo come base, la lealtà come mezzo, l'arte come quadro e l'applauso femminile come ricompensa"[3].

Nel 1931, ha criticato il fatto che il C.I.O. avesse aperto di nuovo la porta dei Giochi alle donne:

> Fino al 1928, erano ammesse solamente per il nuoto e il tennis. Le ha ammesse oramai alla scherma e, ciò che è più grave, alle prove di atletica che hanno luogo nello stadio. Questa decisione è coincisa con la condanna solenne, pronunziata da papa Leo XI, della partecipazione femminile ai concorsi sportivi pubblici [...]. L'esperienza farà chiarezza fra le opinioni dei suoi oppositori e quella dei suoi sostenitori. Ma ciò che importa nel frattempo, è la presenza di promiscuità: quest'ultima danneggia la pedagogia sportiva, che altrimenti avrebbe avuto un influsso benefico non solo sugli adolescenti ma anche sugli adulti[4].

Nel 1935, ha detto che il ruolo delle donne alle Olimpiadi "avrebbe dovuto essere soprattutto quello dei vecchi tornei: incoronare i vincitori"[5]. Nel 1936, ha detto a un giornalista: "Il solo vero eroe olimpico, l'ho sempre detto, è l'individuo maschio adulto"[6].

Il punto 5 dei principi fondamentali della Carta olimpica dice:

> Ogni forma di discriminazione al riguardo di un paese o di una persona, sia per ragioni razziali, religiose, politiche, di genere, o altre, è incompatibile con l'appartenenza al Movimento olimpico.

---

1 Caillois: Jeux et sport, p. 1294.
2 Diegenant: Les valeurs religieuses comme composantes de l'humanisme planétaire, p. 39.
3 Coubertin: Textes choisis, tome II, p. 705-706.
4 Ivi, tome II, p. 293-294.
5 Ivi, tome II, p. 438.
6 Ivi, tome II, p. 307. Sulla posizione di Coubertin, v. Callebat: Pierre de Coubertin, p. 191-192.

Questa Carta olimpica favorisce l'introduzione dei nuovi sport femminili, perché uno sport femminile può essere ammesso ai Giochi olimpici se è praticato in almeno 40 paesi, distribuiti su 3 continenti, mentre uno sport maschile necessita di essere praticato in almeno 75 paesi, distribuiti su 4 continenti (capitolo 5, 1.1 della Carta olimpica).

Le donne restano sotto-rappresentate nelle Olimpiadi. Sebbene si costati che la partecipazione delle donne sia in costante aumento, questa partecipazione a tutti i livelli è lontana dall'essere pari a quella degli uomini. Così nei Giochi estivi della XXV Olimpiade tenutasi a Barcellona nel 1992, solamente 2851 atlete femmine hanno partecipato ai Giochi, mentre gli atleti maschi sono stati 7108[1]. Si noterà anche che ai Giochi invernali, solo sei discipline su otto sono aperte alle donne. Il bob e l'hockey sono prettamente maschili. Ma nei Giochi invernali che hanno avuto luogo a Nagano nel 1998, solo il bob è stato maschile. Non ci sono sport misti ai Giochi invernali, ma il pattinaggio in coppia e la danza su ghiaccio sono le due prove olimpiche dove l'uomo e la donna sono totalmente complementari.

Accanto al problema della partecipazione della donna nello sport, c'è quello della moralità. La Carta olimpica prevede un Codice medico, e prescrive delle regole rigorose in materia di pubblicità sui vestiti e sulle attrezzature, ma non comporta alcuna norma in relazione alla moralità (norme di vestitura, promiscuità tra uomini e donne). Ora, è un problema che tocca particolarmente i musulmani come lo si vedrà più lontano, ma anche certi ambienti femministi occidentali. Questi ultimi denunciano "lo sfruttamento sessuale e l'oggettivazione" della donna, che si verifica in diversi modi, come la scarsa copertura mediatica delle sue prestazioni e i palpeggiamenti equivoci a suo danno[2]. Le norme di vestitura fanno parte di questo sfruttamento. Lenskyj scrive: "Le tenute aderenti e il trucco vistoso che si esigono abitualmente in molte di queste discipline, contribuiscono a dare un'immagine di oggetto sessuale alla donna, immagine che le è imposta"[3]. Segnala che le donne che vogliono riuscire in campo sportivo devono mostrare "un grado di tolleranza elevata dell'assillo sessuale"[4]. Malgrado queste critiche, non sembra che questi ambienti femministi occidentali chiedano di separare gli uomini dalle donne nello sport.

B) La concezione musulmana

a) Diritto musulmano

Il diritto musulmano ha stabilito delle norme che vietano la promiscuità tra uomini e donne e impongono delle regole rigorose in relazione agli abiti, soprattutto per le donne. Ci basta qui citare due passaggi del Corano:

> Dì ai credenti di abbassare il loro sguardo e di essere casti. Ciò è più puro per loro (24:30).
>
> Dì alle credenti di abbassare i loro sguardi ed essere caste e di non mostrare, dei loro ornamenti, se non quello che appare; di lasciar scendere il loro velo fin alle

---

1 Rapport officiel des jeux de la XXVe Olympiade, vol. 4, p. 397.
2 Lenskyj: Les femmes, le sport et l'activité physique, p. 29.
3 Ivi, p. 29-30.
4 Ivi, p. 33.

loro fessure (*juyub*)[1] e non mostrare i loro ornamenti ad altri che ai loro mariti, ai loro padri, ai padri dei loro mariti, ai loro figli, ai figli dei loro mariti, ai loro fratelli, ai figli dei loro fratelli, ai figli delle loro sorelle, alle loro donne, alle schiave che possiedono, ai servi maschi che non hanno desiderio, ai ragazzi impuberi che non hanno interesse per le parti nascoste delle donne. E non battano i piedi sì da mostrare gli ornamenti che celano (24:31)[2].

Il Corano (7:26-27) e numerosi detti di Maometto vietano anche la nudità in pubblico. A partire da queste due fonti, i giuristi musulmani hanno determinato quali parti del corpo non si possono esporre, parti qualificate come *'awrah*, o *saw'ah* (vergognosa, difettosa):

- Nei rapporti uomo a uomo: la parte vergognosa si estende dell'ombelico al ginocchio. Così è vietato a un uomo guardare la coscia di un altro uomo.
- Nei rapporti donna a donna: la parte vergognosa si estende pure dell'ombelico al ginocchio. Certi vietano tuttavia alla donna non musulmana di guardare il corpo di una donna musulmana, affinché non lo descriva a suo marito non musulmano.
- Nei rapporti tra moglie e marito: la moglie può guardare ogni parte del corpo di suo marito. Per quanto riguarda il corpo del padre, del fratello e dello zio paterno o materno, non ha il diritto di guardare la parte che va dall'ombelico alle ginocchia. Per le altre persone, è vietato alla donna guardare il loro corpo, ma certi giuristi le vietano solamente di guardare la parte tra l'ombelico e le ginocchia.
- Nei rapporti tra uomo e donna: alcuni giuristi dicono che tutto il corpo della donna costituisca qualcosa di vergognoso, comprese le sue unghie. Altri tuttavia ne escludono il viso e le due mani. Gli uni e gli altri invocano dei versetti coranici e dei detti di Maometto a sostegno del loro parere[3].

Queste norme sono di applicazione generale, anche nello sport. Riferendosi al detto della corsa di Maometto con sua moglie 'Ayshah, Al-Shawkani (d. 1834) dice che la corsa tra uomini e donne è permessa solamente se fra loro sono *maharim*[4], ovvero non sposabili vicendevolmente a livello legale. È un riferimento diretto al versetto 24:31 citato sopra. Ciò significa che l'uomo può correre con sua moglie, sua madre, sua nonna, sua suocera, sua zia, sua figlia e sua nipote; ma non può farlo con sua cugina o con la sua vicina.

---

[1] Il termine arabo juyub è tradotto poitrine, petto (Hamidullah, Abdelaziz e Chiadmi), échancrures, incavi (Berque), gorges, insenature (Blachère), seins, seni (Kasimirski). È usato dal Corano al singolare (jayb) su Mosè (27:12; 28:32) nel senso di fessura della camicia, e in una variante di 66:12 nel senso di fessura del corpo della donna, come sinonimo di sesso (variante scelta nella nostra traduzione).

[2] V. anche 24:27; 33:32-33, 53, 59.

[3] Al-Sabuni: Rawa'i' al-bayan, vol. II, p. 151-161. V. degli sviluppi in: Idris: Ahkam al-'awrah, vol. 2, p. 451-549.

[4] Al-Shawkani: Nayl al-awtar, vol. 8, p. 256.

A Bagdad, nel decimo secolo, c'erano più di 120'000 bagni[1]. Parecchi scritti classici che trattano di temi medici e legali, si riferiscono a loro. Questi scritti riportano certi detti di Maometto che maledicono i bagni perché sono frequentati da persone nude. Altri detti comandano agli uomini di entrarvi solo se coperti, senza guardare la nudità degli altri. Vietano alle donne di entrarvi, salvo in caso di malattia. Certi autori considerano tuttavia che le donne abbiano il diritto di frequentare i bagni perché ne avrebbero più bisogno degli uomini, questi potendo lavarsi nei fiumi[2]. In ogni caso, è vietato agli uomini e alle donne frequentare simultaneamente i bagni[3].

b) Posizione attuale

Nei paesi arabo-musulmani

Si trovano nella società arabo-musulmana donne che occupano le funzioni più elevate sul piano politico, accademico ed economico, vestite all'ultima moda, che studiano e lavorano fianco a fianco degli uomini. A Tunisi delle donne regolano il traffico stradale e controllano i biglietti nei trasporti pubblici. Allo stesso tempo, si trovano delle donne coperte dalla testa ai piedi che camminano per strada. Esse non vengono mai presentate agli invitati maschi, e il pranzo è consumato fra uomini, senza la presenza di donne. Quando viaggiano in trasporti pubblici, si siedono alla fine dell'autobus, in uno scompartimento con le finestre a tende nere tirate, e sono separate dagli uomini per mezzo di un'altra tenda. Ciò avviene particolarmente in Arabia saudita e nei paesi del Golfo. Gli uomini in questi paesi rifiutano di stringere la mano ad una donna.

Questi due diversi modi di vivere si riflettono in ambito sportivo. L'educazione fisica è parte integrante del cursus scolastico nei paesi arabo-musulmani. Ma le scuole sono generalmente unisex. Ciò significa che il problema della non promiscuità nello sport è risolto alla radice[4]. Nelle scuole e nelle università miste, le attività sportive vengono svolte generalmente separando gli uomini dalle donne. Chi allena le donne sono principalmente delle donne.

Questa separazione non è tuttavia assoluta. L'autore di un piccolo libro egiziano, che si oppone alla promiscuità nelle scuole, indica che le donne responsabili di organizzare le attività sportive in certe scuole per ragazze, fanno talvolta appello a dei giovani, dicendo che questi sono insegnanti più severi e più rigorosi. Ci si chiede quale moralità ci sia nel porre degli uomini adulti di fronte a ragazze che muovono piedi e mani, i cui seni si muovono e che mostrano ciò che non hanno il diritto di mostrare. Secondo l'autore del libro, la presenza di allenatori maschi di fronte alle ragazze è una violazione degli ordini di Dio: "[Dì loro che] non battano i piedi sì da mostrare gli ornamenti che celano" (24:31)[5]. Questa presenza distrugge il sentimento di pudore che il Corano cerca di sviluppare: "Dì ai credenti di abbassare il loro sguardo e di essere casti. Ciò è più puro per loro. Dio ben conosce quello

---

1 Al-Munawi: Kitab al-nuzhah, p. 7-9.
2 Idris: Ahkam al-'awrah, vol. 1, p. 266-285.
3 Al-Munawi: Kitab al-nuzhah, p. 45.
4 Sfeir: The status of Muslim women in sport, p. 292.
5 'Uthman: Ikhtilat al-jins fi madarisina, p. 29-31.

che fanno" (24:30). "Dì alle credenti di abbassare i loro sguardi ed essere caste e di non mostrare, dei loro ornamenti, se non quello che appare" (24:31)[1].

All'infuori dei programmi scolastici e universitari, la partecipazione della donna nelle attività sportive è ridotta[2]. Ciò è dovuto a differenti ragioni:

- lo sport è considerato come una perdita di tempo;
- il costo finanziario dello sport;
- il rifiuto dei genitori, del fidanzato o del marito a far partecipare la donna ad attività sportive, soprattutto per il fatto che gli allenatori sono spesso degli uomini;
- l'opposizione degli ambienti religiosi al fatto che le donne pratichino dello sport all'infuori delle palestre chiuse.

È interessante qui indicare le opinioni provenienti dai diversi ambienti religiosi musulmani, in merito alle attività sportive.

Interrogato a proposito dei club per le donne, un professore dell'università della Mecca risponde:

> Esiste una regola musulmana saggia: "La prevenzione del danno ha la precedenza sulla realizzazione di un interesse". Un principio musulmano prescrive anche di chiudere la porta ai pretesti che possono condurre al vizio e ai peccati.
>
> In apparenza, il club sportivo femminile è innocente, ma in realtà e nel suo risultato, è vizioso e invita alla promiscuità tra i due sessi, all'entrata entrandovi e all'uscita lasciando il club. Si costata già questo male in seno alle scuole e alle sezioni universitarie prettamente femminili. Ma siccome l'insegnamento è necessario, occorre sopportare questo inconveniente. Lo sport, invece, non è necessario alle ragazze, e queste possono praticarlo a casa loro, presso le loro famiglie, lontane da occhi sornioni[3].

Fadl-Allah, capo sciita libanese, vieta di nuotare nelle piscine miste perché ciò è segno di vizio e conduce spesso a ciò che è vietato[4]. Gli studenti e studentesse fondamentalisti in Iran, considerando la piscina un luogo di dissolutezza, chiesero al Ministro dell'educazione la chiusura della piscina dell'Alta scuola sportiva di Teheran, dopo la rivoluzione iraniana[5].

Una tesi egiziana in diritto sostiene che le donne non possano frequentare i bagni[6]. Gli uomini, invece, possono farlo se ci entrano coperti, ma purché non ne dispongano nelle loro case[7]. Nessuna parola sulle piscine. Ma è evidente che queste restrizioni si applicano anche, per analogia, ad esse.

---

1 Ivi, p. 15-17.
2 Sulayman: Al-musharakah fil-anshitah, p. 25-26.
3 Jamal: Yas'alunak, p. 756.
4 Fadl-Allah: Al-Masa'il al-fiqhiyyah, vol. 1, p. 253.
5 Yaldai: Islam und Sport, p. 76.
6 Idris: Ahkam al-'awrah, vol I, p. 285.
7 Ivi, vol. 1, p. 272-273.

Uno sceicco azharita egiziano si arrabbia in merito alla frequentazione delle spiagge di Alessandria da parte di uomini e donne nudi o quasi nudi. Dice che questi uomini e queste donne, che espongono i loro corpi come si espone quello degli schiavi, avrebbero bisogno di frustate che lacerino la loro pelle, per espiare i loro peccati e la loro trasgressione al pudore. Sono lontani dall'osservanza delle norme musulmane, cristiane ed ebraiche. L'uccello ha le sue piume, e l'animale i suoi peli, com'è dunque che questi uomini e queste donne si abbassino ad un livello inferiore a quello degli animali? Chiede allo Stato di vietare la nudità sulle spiagge e di fissare un orario di frequenza per gli uomini, e un altro per le donne. Ma siccome lo Stato non fa il suo dovere, l'autore in questione dice che è compito di ogni cittadino quello di fare rispettare le norme, in nome del principio: "Ordina le buone consuetudini e proibisci ciò che è riprovevole" (7:157)[1].

Notiamo qui che le spiagge di cui si parla non sono frequentate da nudisti; questo autore considera nudità il fatto di portare il costume da bagno. In effetti, nella mente di un musulmano, la donna deve rispettare sempre le stesse norme di vestitura, sia che si trovi al mercato o al mare. Ho potuto vedere, a luglio 1996, accanto a europee in costume da bagno, delle donne musulmane nuotare con tutti i loro vestiti nel Mar morto e nel Mar mediterraneo. Stranamente, i mariti di queste musulmane nuotavano in costume da bagno.

Qualcuno ha chiesto se una ragazza, obbligata a portare i pantaloncini durante le attività sportive, non dovesse abbandonare queste attività, anche se benefiche per il corpo. Muhammad Al-Bahi ha risposto che i pantaloncini che porta la ragazza adulta mentre fa dei movimenti all'aperto, le fanno perdere il suo senso del pudore e le danno la sensazione che il suo corpo sia senza protezione e che non sia qualcosa da tenere segreto. Il Corano condanna l'esposizione ostentata (*tabarruj*: 33:33; 24:60) del corpo della donna, di fronte a qualcuno che non sia suo marito. La civiltà materialista contemporanea ha chiamato la donna a esporre le parti attraenti del suo corpo per soddisfare la concupiscenza dell'uomo. Ma questa non è buona cosa per la donna e nemmeno per l'uomo. Aggiunge: "Il passato non è stato tutto un male, ed il presente non è tutto un bene. L'islam non è fuori dal tempo quando chiede la salvaguardia del pudore della donna. La modernità non è progressista se chiede alla donna di truccarsi e di fare di sé un giocattolo con cui gli uomini, a volte, si possono divertire, per poi abbandonarlo in seguito"[2].

Anche se non tutti i musulmani si oppongono all'accesso della donna allo sport, la separazione dei sessi resta una preoccupazione costante nella società arabo-musulmana. In Iran, le attività sportive femminili sono state affidate ad un organismo unicamente femminile, composto da sole donne, e le competizioni sportive avvengono solo fra donne; gli uomini sono esclusi sia in veste di partecipanti che di spettatori.

Il problema della presenza delle donne negli stadi di calcio si è posto, in Arabia saudita, dopo lo scandalo che è esploso in uno stadio nel 2007, dove la presenza di una giovane saudita di 12 anni sulle gradinate ha ritardato il calcio d'inizio. Difatti,

---

1 'Awn: Al-mar'ah fil-islam, p. 193-206.
2 Al-Bahiy: Ra'y al-din, vol. I-2, p. 311-313.

in questo paese la presenza delle donne negli stadi è proibita, conformemente alla regola islamica che proibisce la promiscuità, regola rigorosamente applicata in questo paese. Il quotidiano *Al-Watan* ha proposto ai suoi lettori di riflettere sulla migliore soluzione adottabile, per permettere alle donne di interessarsi di calcio, visto che coloro che lo seguono sono sempre di più, senza violare le regole vigenti nel paese. Il 45% delle persone interrogate ha chiesto di dedicare delle gradinate alle donne e alle famiglie, all'interno degli stadi. Secondo loro, si tratterebbe di porre le donne sulle gradinate, dietro a vetri tinteggiati in modo che esse possano vedere all'esterno la partita, ma non possano essere viste dall'esterno dai tifosi, ecc. Queste gradinate dovrebbero tuttavia essere dotate di passerelle, grazie a cui le donne possano entrare ed uscire in modo separato rispetto agli uomini, e che non siano connesse ai luoghi riservati agli uomini. Al contrario, il 49% delle persone interrogate si sono dimostrate completamente ostili all'idea che le donne possano assistere alle partite di calcio. Tra gli oppositori figurano coloro che sostengono che i giocatori non possano garantire che le tifose non vedano le loro parti intime, particolarmente in caso di caduta durante la competizione. Questa visione sarebbe una chiamata al vizio. Gli oppositori sostengono che il ruolo della donna debba svolgersi fra le pareti domestiche, e che ella non debba lasciare la casa, ma attendervi il ritorno del marito[1].

Sul piano internazionale

Ci sono delle donne arabo-musulmane che prendono parte alle competizioni internazionali. La Turchia, nel 1936, fu il primo paese a mandare delle atlete alle Olimpiadi. L'Iran fece parimenti nel 1964, per la prima e ultima volta, fino ai giochi di Atlanta del 1996. Nel 1980, vi parteciparono donne atlete dell'Algeria, della Libia e della Siria. L'Egitto non mandò donne atlete fino al 1984[2]. Quell'anno, una donna marocchina ottenne la medaglia d'oro nella corsa, cogliendo di sorpresa il mondo intero. Ma alle Olimpiadi di Barcellona del 1992, 18 paesi musulmani mandarono esclusivamente delle squadre maschili[3]. In questi ultimi Giochi, la velocista algerina Hasiba Boulmerka ottenne la medaglia d'oro. Nel mondo arabo-musulmano, la sua vittoria fu lungi dal piacere a tutti. In Algeria, il Fronte islamico di salvezza (FIS) la fustigò per avere corso metà nuda, e la costrinse a lasciare la sua patria, se voleva continuare ad allenarsi in serenità[4].

Non potendo imporre le loro norme alle competizioni internazionali, gli islamici tentano di dissuadere le donne musulmane dal parteciparvi, offrendo loro in vece delle competizioni prettamente femminili. L'Iran ha creato, nel 1991, il Consiglio

---

[1] Islam et football: l'Arabie saoudite réinvente les stades, 3 ottobre 2007, in: www.mediarabe.info/spip.php?article1066.

[2] Sfeir: The status of Muslim women in sport, p. 287.

[3] Si tratta dei paesi seguenti: Burkina Faso (4), Gibuti (8), Gambia (5), Iran (40), Iraq (9), Arabia Saudita (9), Kuwait (36), Libia (6), Libano (13), Mauritania (6), Niger (3), Oman (5), Pakistan (27), Qatar (31), Sudan (6), Tanzania (9), Emirati arabi uniti (14), Yemen (13). Indicato tra parentesi è il numero degli atleti maschi che questi paesi hanno fatto partecipare ai Giochi (Rapport officiel des jeux de la XXVe Olympiade, vol. 4, p. 396-397).

[4] Brooks: Les femmes dans l'islam, p. 278.

dei Giochi femminili di solidarietà musulmana. L'articolo 3 dello statuto di questo Consiglio dice che il suo obiettivo è:

> a) Assicurare l'osservanza dei principi e dei criteri islamici nei Giochi sportivi femminili.
>
> b) Rafforzare i legami di solidarietà che esistono fra le donne degli Stati membri e promuovere l'identità islamica delle donne nelle arene sportive [...].
>
> e) Promuovere la cultura sportiva fra la gioventù degli Stati membri nel quadro dei valori islamici.

L'articolo 4 aggiunge:

> Per portare a termine gli obiettivi suddetti, il Consiglio:
>
> a) ogni quattro anni terrà competizioni sportive per le donne dei paesi affiliati, la cui esecuzione sarà in accordo con le regole della santa Shari'ah dell'islam. Saranno chiamati i "Giochi di Solidarietà di Sport per donne dei paesi islamici".

I primi Giochi femminili musulmani si son svolti a Teheran nel febbraio 1993, con la partecipazione di 700 atlete, provenienti da 11 paesi, che hanno complessivamente praticato 8 discipline. Sono stati organizzati interamente dalle donne, davanti a un pubblico femminile. Il regolamento precisava che le atlete dovessero presentarsi vestite in modo che il pubblico non potesse vedere di loro che le caviglie e i polsi[1].

Prima delle Olimpiadi di Atlanta del 1996, l'Iran sembrò volere impedire alle sportive iraniane di parteciparvi. Pur riconoscendo che il profeta Maometto avesse ordinato ai padri di insegnare il nuoto e il tiro con l'arco ai propri figli, il presidente dell'educazione fisica dell'Iran considerò che la possibile presenza simultanea di uomini e di donne ai Giochi, fosse una ragione sufficiente per impedire alle donne di partecipare ai Giochi di Atlanta[2]. Fu un appello appena velato affinché i paesi musulmani facessero parimenti.

Questo atteggiamento dell'Iran e dei paesi musulmani fu denunciato dalla rappresentante della Lega tunisina dei diritti dell'uomo davanti alla Commissione dei diritti dell'uomo nel 1996. Sottolineò il fatto che la discriminazione verso le donne tendesse a prendere "forme nuove particolarmente inquietanti, che certe voci tentano di legittimare associandole a moralità e cultura, per poterle facilmente istituzionalizzare". Chiese "che sia fatto di tutto affinché, nel pieno rispetto della Carta Olimpica, che gli Stati si sono obbligati a rispettare e a fare rispettare, sia messo un termine a questa discriminazione fin dalle prossime Olimpiadi di Atlanta, e che un bilancio dei risultati ottenuti sia presentato alla Commissione durante la sua 53a sessione"[3].

La Commissione finì per adottare, il 19 aprile 1996, la risoluzione relativa all'ideale olimpico, la quale "prega tutti gli Stati di prendere le misure appropriate che si impongono affinché donne e uomini partecipino pienamente, ad un livello di ugua-

---

[1] Le Nouveau Quotidien, 16.2.1993. Su questi giochi, v. Brooks: Les femmes dans l'islam, p. 273-286.

[2] Le Monde, 30.4.1996, p. 1 e 20.

[3] Testo trasmesso all'autore dalla Fédération internationale des ligues des droits de l'homme, Parigi.

glianza, senza la minima discriminazione, alle Olimpiadi, nello spirito dell'ideale olimpico e seguendo i principi del Movimento olimpico"[1].

Una petizione circolò su Internet, emanata da *Atlanta Plus, The Feminist Majority Foundation*, e da inviare al C.I.O.; questa petizione denunciava il fatto che certi paesi partecipanti alle Olimpiadi, violando il principio di non-discriminazione proprio della Carta olimpica, non facessero partecipare squadre femminili. Denunciava anche il fatto che l'Iran avesse chiesto alle donne musulmane del mondo intero di rinunciare alle Olimpiadi e di partecipare esclusivamente ai Giochi musulmani femminili. Chiedeva al C.I.O. di indagare su questi paesi e di escludere dalle Olimpiadi quelli che non avessero permesso la partecipazione delle donne.

Quasi per fronteggiare queste critiche, una donna iraniana, campionessa di tiro alla carabina, partecipò ai giochi di Atlanta, portando la bandiera dell'Iran durante la cerimonia di apertura, vestita con un lungo cappotto ed un foulard. La donna in questione dichiarò alla stampa iraniana: "Dobbiamo mostrare ai media stranieri che le donne musulmane velate, che rispettano le regole islamiche, possono partecipare attivamente a tutti i settori sportivi"[2].

Nei paesi di migrazione

Gli immigrati musulmani che vivono nei paesi occidentali portano spesso con sé sia i loro abiti che le loro concezioni religiose.

In questi paesi di accoglienza, lo sport è percepito come un mezzo d'integrazione. Così, in Francia, particolarmente per risolvere il problema delle periferie, i poteri pubblici hanno investito somme relativamente importanti per patrocinare dei progetti che ruotassero attorno a questo asse: sport e integrazione[3]. Ma l'integrazione non può avvenire se si coinvolgono solo i maschi. Un ricercatore magrebino segnala che in Francia c'è reticenza da parte degli ambienti d'immigrati musulmani, a far partecipare le ragazze alle attività sportive. Scrive:

> Praticando lo sport o l'educazione fisica a scuola, la ragazza impara a scoprire il suo corpo con una gestualità diversa. Allarga le gambe, si rotola per terra... e tutto questo in presenza di giovani ragazzi! Fare dello sport significa curare il suo corpo, definire le sue forme, mettere in evidenza le sue protuberanze ed accentuarle, tramite dei vestiti sportivi leggeri (va inteso anche in senso metaforico). Queste idee tormentano lo spirito dei difensori del puritanesimo musulmano, quello dei fratelli maggiori che si son dovuti confrontare con l'insuccesso scolastico, con la disoccupazione, con la delusione di una serie di tentativi falliti d'integrazione in una società che li ha rifiutati troppo a lungo, e quello di genitori provenienti spesso da ambiente rurale arcaico e tradizionalista[4].

Questo problema esiste anche in Svizzera. A Losanna, i genitori di due alunni, un'afgana e una turca, hanno chiesto che le loro figlie fossero dispensate dalle le-

---

1 E/CN.4/1996/L.11/Add. 2, p. 12-13.
2 Comunicato stampa del 17 luglio 1996, segnalato all'autore da parte del Journal de Genève.
3 Sakouhi: Insertion par le sport, p. 81.
4 Ivi, p. 86.

zioni di nuoto. L'autorizzazione fu accordata, "perché bisognava evitare a ogni costo d'inasprire il conflitto di mentalità, che altrimenti avrebbe condotto ad una maggior emarginazione delle ragazze", così come spiega il decano della scuola, prima di aggiungere: "Non si può affatto costringerle a mettersi in costume da bagno, bisogna avere un po' di pazienza!"

La questione della piscina è sorta anche nel Cantone di Zurigo, arrivando fino al Tribunale federale. Le autorità cantonali avevano rifiutato la dispensa chiesta dal padre, per la figlia turca di 11 anni. Costui, invocando la libertà religiosa, si è poi impegnato ad insegnare lui stesso il nuoto a sua figlia. In una decisione del 18 giugno 1993[1], il Tribunale federale diede ragione al padre, pur chiedendosi come il padre potesse mantenere la sua promessa in Svizzera, a meno che non fosse in grado di affittare un'intera piscina, privatamente; tutte le piscine pubbliche, infatti, sono miste. Il Tribunale optò per la tolleranza, affinché non venisse eccessivamente turbata l'organizzazione della scuola frequentata dalla figlia.

In una risposta alle domande poste su Internet, un uomo bianco americano di 26 anni, convertito all'islam da 6 anni, dice di sposare integralmente il punto di vista musulmano sullo sport. Alla domanda: "Bisogna permettere alle donne musulmane di partecipare ai giochi di Atlanta?", risponde: "Se la promiscuità non è permessa fra musulmani, a ragion veduta dovrebbe essere vietata ai musulmani in una competizione organizzata da non-musulmani, la quale è trasmessa dalle televisioni di tutto il mondo. Queste competizioni aumentano il livello d'immodestia, e la vulnerabilità della donna, in relazione alla sua sicurezza. E questo a causa di un'inutile competizione, priva di senso che, se anche autorizzate, potrebbe essere eseguite adeguatamente fra le altre donne musulmane"[2].

2) Non somigliare ai miscredenti

È vietato al musulmano somigliare ai miscredenti. Si cita qui un detto di Maometto che dice: "Quello che somiglia a un gruppo ne fa parte"[3]. Si citano anche i due seguenti versetti coranici:

> In verità questa è la mia retta via: seguitela e non seguite i sentieri che vi allontanerebbero dal suo sentiero (6:153).
>
> Non siate come coloro che dimenticano Dio e a cui Dio fece dimenticare se stessi. Questi sono i malvagi (59:19).

Certi giuristi classici vanno fino a prevedere la pena di morte per coloro che somiglino ai miscredenti e rifiutino di ricredersi[4].

Una fatwa saudita dell'agosto 2005 dichiarò che il calcio è uno sport non islamico[5] Dovrebbe essere proscritto oppure considerato solo come allenamento fisico per lo jihad, la guerra santa. Tre calciatori della squadra della città di Taef, vicino alla

---

1 ATF 119 I 178.

2 Lettera inviata all'autore, il 20 giugno 1996, da parte di sumatra@gnn.com.

3 Ibn-Hanbal, hadith no 5114.

4 V. Al-Luwayhiq, p. 126-127.

5 Testo arabo pubblicato il 25 agosto 2005 da Al-Watan: www.elaph.com/ElaphWeb/Sports /2005/8/87047.htm; www.elaph.com/ElaphWeb/NewsPapers/2005/8/85882.htm.

Mecca, presero alla lettera questo parere legale e lasciarono il loro club; avrebbero poi rintracciato e raggiunto lo *jihad* in Iraq. Due di essi si sarebbero fatti esplodere negli attacchi suicidi, il terzo, arrestato prima di passare agli atti, starebbe marcendo nella prigione di Mosul![1] Diamo qui la traduzione italiana di detta fatwa[2]:

Nel nome di Dio benevolo e misericordioso:

- La forma rettangolare del campo deve essere evitata perché è stata inventata dalle regole internazionali degli eretici che l'hanno imposta.
- Non si devono usare termini come "fallo", "rigore", "corner", "goal", "fuorigioco": chi li pronuncia deve essere punito ed espulso con questa pubblica dichiarazione "Tu hai imitato gli eretici e i politeisti e ciò è proibito".
- Non si deve interrompere il gioco se un giocatore ha commesso un "fallo" storcendo una mano o un piede a un altro o se ha toccato il pallone con la mano né mostrare il cartellino rosso o giallo. Piuttosto il fatto deve essere giudicato secondo le norme della Shari'ah che riguardano le fratture e le ferite. Il calciatore colpito deve far valere i suoi diritti secondo il Corano, e occorre un testimone che attesti che ciò sia avvenuto di proposito.
- Non si deve giocare con 11 giocatori come fanno gli ebrei, i cristiani e soprattutto l'infame America: il numero deve essere invece inferiore o superiore a 11.
- Giocate la partita con i vostri abiti usuali e non con i calzoncini colorati o le maglie col numero, che non sono vesti da musulmani, bensì eretiche e occidentali e vanno evitate assolutamente.
- Se avrete osservato queste regole e intendete giocare al calcio, fatelo per irrobustire il corpo perché sia preparato alla battaglia come comanda il Signore e perché il corpo sia pronto quando sarà il momento dello jihad, la guerra santa. Non si gioca per passare il tempo o per l'emozione di una cosiddetta vittoria.
- Il tempo della partita non sia di 45 minuti, che è il tempo ufficiale degli ebrei, dei cristiani e degli eretici dei paesi atei. Questa è la durata adottata dalle squadre che hanno deviato dalla retta via: voi dovete distinguervi dagli eretici e dai corrotti e non assomigliar loro in alcun modo.
- La partita non si svolga in due tempi, ma piuttosto in mezzo tempo o in tre tempi per essere completamente diversa da quella degli eretici, dei politeisti, dei corrotti e dei disobbedienti.
- Se nessuna delle due parti batte l'altra o "vince" come dicono loro, e nessuna delle due manda il pallone fra i pali, non aggiungete tempi supplementari o rigori fino a che qualcuno vinca, ma abbandonate il campo perché vincere

---

[1] http://ireetrage.blogspot.com/2005_10_01_ireetrage_archive.html; www.footballeconomy.com/world_sep_02.htm.

[2] Traduzione italiana tratta dal sito: www.mosaico-cem.it/article.php?section=ritratto&id=9. La traduzione dell'ultimo paragrafo della fatwa è sommaria.

col tempo supplementare o col calcio di rigore è il massimo dell'imitazione degli eretici e delle regole internazionali.

- Quando giocate, non incaricate qualcuno, chiamato "arbitro", di seguire la partita, perché sarebbe inutile una volta che sono state abolite le regole internazionali quali "fallo", "rigore", "corner" ecc. La presenza di questa persona non sarebbe altro che imitazione degli eretici, ebrei e cristiani, e seguirebbe le regole internazionali.
- Non dovrebbero venire a guardarvi folle di ragazzi, perché se siete lì per lo sport e per irrobustire il corpo perché vi dovrebbero guardare? Dovreste invece coinvolgerli nei vostri esercizi fisici e nella preparazione allo jihad, oppure dir loro: "Fate proseliti e andate a stanare le azioni immorali nei mercati e nella stampa e lasciateci ai nostri esercizi".
- Una volta finita la partita non mettetevi a commentare il gioco con frasi tipo: "Siamo stati più bravi" o "Il tale ha giocato bene". Concentratevi piuttosto sul corpo, la forza e i muscoli e dite "Abbiamo giocato solo per esercitarci nella corsa, nell'attacco, nella ritirata e per prepararci allo jihad nel nome di Dio nei cieli".
- Dovreste sputare in faccia a chiunque mandi la palla fra i pali e poi corra a farsi abbracciare come fanno i giocatori in America e in Francia, perché che cosa c'entra il festeggiare e baci e abbracci con lo sport che state facendo?
- La porta deve essere costituita solo da due pali e non dai tre fatti di legno o di ferro, in mezzo a cui si manda la palla, ossia dovete togliere la traversa per non scimmiottare gli eretici e per essere completamente diversi dalle regole internazionali dispotiche del sistema calcistico.
- Non fate quello che chiamano "sostituzione" ossia il cambio di un giocatore, perché è una pratica degli eretici in America e altrove.

Questi sono alcuni dei precetti e delle condizioni da osservare affinché i giovani moralmente consapevoli non imitino inavvertitamente gli eretici e i politeisti durante il gioco. L'inferno si apre per quelli che muoiono giocando al calcio con le regole fissate dai paesi eretici, primo fra tutti l'America.

Si trovano altre fatwa che stabiliscono le condizioni per la liceità di questo gioco, in cui si chiede particolarmente il rispetto delle ore di preghiera. Altre fatwa considerano che questo gioco sia inutile[1]. Ma, a giudicare dalla popolarità del calcio nei paesi arabi, queste fatwa restano marginali e senza grande impatto sulla realtà.

3) Lo sport e il digiuno di Ramadan

Si concepiscono in linea di massima le pratiche religiose musulmane come uno sport benefico alla salute fisica. Così il musulmano deve effettuare cinque volte al giorno la preghiera, in cui il corpo assume diverse posizioni: si muovono le brac-

[1] V. www.islamonline.net/servlet/Satellite?pagename=IslamOnline-Arabic-Ask_Scholar/FatwaA/FatwaA&cid=1122528607372; www.djelfa.info/vb/showthread.php?t=2933.

cia, ci si mette in piedi ed in ginocchio, e ci si inarca. Si può anche osservare il pellegrinaggio alla Mecca da un punto di vista sportivo[1].

Accanto a questo aspetto positivo dei rituali musulmani, Yaldai segnala che il digiuno del mese di Ramadan abbia un impatto negativo sullo sport. Siccome il musulmano non può avere nemmeno dell'acqua nella sua bocca durante il giorno, non può dedicarsi allo sport del nuoto durante il mese di Ramadan. Inoltre, lo sfinimento fisico che provoca il digiuno conduce all'impossibilità di praticare uno sforzo fisico durante questo mese, ciò che è contrario a quanto esigono gli sport da competizione moderni. Yaldai costata a questo proposito che gli sportivi musulmani si limitano in questo mese allo studio teorico dello sport[2].

4) Lo sport a rischio

La pratica sportiva deve essere limitata quando recasse offesa all'integrità fisica o alla vita. Ci limitiamo qui ad elencare i rischi ai quali si espongono gli sportivi, da loro stessi.

A questo livello sportivo, praticamente non esistono norme in diritto musulmano classico. Ci sono tuttavia alcune decisioni religiose moderne, in merito, che meritano di essere citate.

Ad ottobre 1987, l'Accademia di diritto musulmano, organismo dipendente dalla Lega del mondo musulmano, la cui sede è alla Mecca, ha pubblicato la seguente fatwa che vieta il pugilato, sport tuttavia praticato nei paesi arabo-musulmani[3]:

> Il Consiglio dell'Accademia è del parere, unanime, che il pugilato praticato oggi negli stadi sportivi e nelle competizioni dei nostri paesi sia vietato in diritto musulmano, perché questo sport si basa sul principio che le due parti si facciano subire, reciprocamente, un danno corporale, che può portare alla cecità, ad un danno grave o permanente al cervello, a fratture gravi o alla morte, senza che colui che ha provocato questo danno sia considerato responsabile di quanto ha causato, ed inoltre il tutto viene esaltato dalle manifestazioni di gioia del pubblico che osanna il vincitore, proprio per il danno che ha causato all'altro. Ora, questo è totalmente e parzialmente vietato dal diritto musulmano. Dio, a lui la gloria, dice: "Non gettatevi da soli nella perdizione" (2:195). Dice anche: "Non uccidetevi da voi stessi. Dio è misericordioso verso di voi" (4:29). Maometto, preghiera e saluto su di lui, dice: "Né danno, né danno reciproco".
>
> Partendo da questo principio, i giuristi musulmani hanno stabilito che se qualcuno dicesse a un altro: "Uccidimi", quest'ultimo non avrebbe il diritto di farlo. E se lo facesse, ne sarebbe responsabile e meriterebbe un castigo.
>
> Di conseguenza, l'Accademia decide che il pugilato non possa essere qualificato come sport, e che non sia permesso praticarlo, in quanto lo sport si basa sull'esercizio fisico, che deve essere svolto senza nuocere o danneggiare. Il pugilato deve essere soppresso dai programmi sportivi locali; è vietato partecipare alle competizioni internazionali di questa disciplina. Il Consiglio

---

[1] Yaldai: Islam und Sport, p. 45-46.

[2] Yaldai: Islam und Sport, p. 64-65.

[3] Si pensi qui al pugile nero Cassius Clay, convertito all'islam col nome di Muhammad 'Ali.

decide inoltre che è vietato trasmettere alla televisione gli incontri di tale attività, affinché la gioventù non l'impari e non l'imiti.

Una decisione simile è stata presa da questo organismo in merito alla lotta libera, per le stesse ragioni. Il Consiglio considera tuttavia come lecito "tutt'altro tipo di lotta, praticato semplicemente per esercitarsi fisicamente, senza che le parti si permettano di danneggiarsi reciprocamente"[1].

Interrogato sulla lotta e il pugilato, un professore dell'Azhar, Ahmad Al-Sharabasi, dice che questi due sport siano leciti, se svolti come esercitazione fisica, o come difesa personale, nei limiti di un sano spirito sportivo, e nel rispetto delle norme, in modo da evitare aggressività ed anarchia, e senza che le parti vengano esposte a rischi e ad attentati fisici. Al-Sharabasi segnala qui che Maometto aveva lottato con un miscredente. Aggiunge che se questi due sport vengono usati per aggressioni anarchiche e brutali, senza regole e senza freni che impediscano di recare offesa ad altri, tali sport diventano illeciti, perché tra le regole dell'islam: "Il danno deve essere soppresso", e "la prevenzione del male ha la precedenza sulla realizzazione degli interessi"[2].

Gli autori musulmani moderni si preoccupano delle responsabilità degli sportivi, nelle competizioni. In mancanza di norme musulmane classiche, si riferiscono al diritto occidentale e alle decisioni dei tribunali occidentali, e ad alcune norme e decisioni arabe già ispirate dal diritto occidentale[3]. Non rappresentando particolare interesse per noi, non ne parleremo in questa sede.

5) Lo sport e i fanciulli

Possono essere coinvolti i fanciulli nelle attività sportive? Al posto di rispondere a questa domanda, espongo brevemente qui il caso dei fanciulli fantini, utilizzati nelle corse di cammelli negli Emirati arabi uniti.

Questa faccenda è stata per molto tempo tenuta accuratamente segreta. È un'inchiesta della BBC che l'ha portata alla luce[4].

Secondo questa inchiesta, da anni migliaia di fanciulli pakistani e Bangladesi sono sottratti alle loro famiglie o acquistati da esse, per partecipare alle corse di cammelli, organizzate dagli Emiri arabi del Golfo. Spesso con meno di dieci anni, essi rischiano la vita, e talvolta la perdono, per il semplice piacere dei principi del petrolio.

Il rapporto relativo all'osservanza dei diritti dell'uomo, redatto dal Dipartimento di Stato americano nel 1991, ignora totalmente questo problema. Si legge: "I regolamenti relativi al lavoro vietano l'impiego di persone con meno di 15 anni. Delle

---

1 Fatwa presa dalla 10[a] sessione, 17-21 ottobre 1987, in: Qararat al-majma' al-fiqhi al-islami, sessione 10-13, 1408-1411 eg, p. 25-26.

2 Al-Sharabasi: Yas'alunak, vol. 1, p. 551-555.

3 V. il libro di Naqrish: Qubul al-makhatir, p. 205-211, e il libro d'Al-Balshi: Qubul al-makhatir.

4 Questa inchiesta fu trasmessa dalla TSR il 9 luglio 1993 nell'emissione Tell Quel delle 20:10, sotto il titolo Mourir pour des princes. Per più dettagli, v. Aldeeb Abu-Sahlieh: Les musulmans face aux droits de l'homme, p. 290-292.

disposizioni particolari regolano la questione dell'impiego di persone tra i 15 e i 18 anni"[1].

Il rapporto del 1992, come per incanto, rivela il problema e ci informa che il governo degli Emirati ha emesso delle nuove norme relative alle corse di cammelli, al fine di eliminare l'uso dei fanciulli come fantini in queste corse, e rinviare i fanciulli che servivano da fantini ai loro genitori. Il rapporto aggiunge che il Governo aveva tollerato, nel 1992, l'impiego di fanciulli tra i 5 a gli 8 anni, per cavalcare cammelli in qualità di fantini, in occasione di corse di cammelli pericolose. Apparentemente, questi fanciulli entrano illegalmente nel paese, spesso con l'assistenza di agenzie organizzate a questo scopo. Mal nutriti, perché non superino i 19 kilogrammi, sembra che siano tenuti in condizioni disumane. Numerosi fanciulli vengono curati negli ospedali governativi, a causa delle ferite riportate cavalcando i cammelli. Quando la polizia locale è chiamata ad intervenire in una disputa, in merito a questi fanciulli, essi vengono normalmente rimpatriati[2]. Queste sono le parole con cui si conclude il rapporto in questione, il quale ci informa anche dell'impiego di molti fanciulli di origine africana e sud-asiatica, nelle corse di cammelli, che hanno luogo anche in Qatar, dove a volte si sono verificati incidenti mortali[3].

Un articolo apparso nel 2005 dice che il numero di questi fanciulli, nei paesi del Golfo, sia di 40'000 unità, e che essi siano sfruttati dagli organizzatori di corse di cammelli, che vanno ghiotti di pesi-piuma con meno di dieci anni. In seguito a anni di pressioni internazionali, gli Emirati arabi uniti, che hanno ammesso la presenza di 2800 fanciulli-fantini sul loro territorio, a maggio 2005 hanno firmato un accordo con l'Unicef, perché quest'ultimo prendesse a carico i fanciulli e li rimpatriasse; ciò è accaduto un mese dopo l'approvazione di una legge che vietava di arruolare e far correre fantini con meno di 16 anni. Il 21 giugno 2005, un primo gruppo di 22 fanciulli pakistani è atterrato così a Karachi. Come gli Emirati arabi uniti, il Qatar, che da dicembre 2004 vieta il ricorso ai fanciulli, ha provato con successo l'impiego di robot-fantini. Questo paese ha pagato 5 milioni di dollari una ditta svizzera perché mettesse a punto un prototipo di robot-fantino, il quale verrà messo prossimamente sul mercato a 8000 dollari il pezzo[4].

A settembre 2006, una lamentela era stata presentata alla Corte federale di Miami in rapporto all'emiro di Dubai, suo fratello e altri responsabili degli Emirati arabi uniti, da parte di genitori che li accusavano di avere ridotto in schiavitù un numero di fanciulli pari a circa 30'000, durante gli ultimi 30 anni, tutti originari del Bangladesh, di altri paesi dell'Asia del Sud, e del Sudan, per utilizzarli come fantini nelle corse di cammelli. L'emiro di Dubai aveva scritto al presidente degli Stati Uniti affinché intercedesse in suo favore. La lettera dell'emiro di Dubai, sceicco Mohammad Ibn Rached Al-Maktoum, venne presentata davanti a un tribunale di

---

1 Country reports on Human rights practices for 1991, p. 1633.
2 Country reports on Human rights practices for 1992, p. 1107.
3 Ivi, p. 1078.
4 Alternatives économiques, n. 26, luglio 2005, in: www.alternatives-economiques.fr/eau--vers-la-fin-des-enfants-jockeys_fr_art_285_28188.html.

Miami dai suoi avvocati[1]. Il 30 luglio 2007, un giudice federale di Miami indicava che l'emiro di Dubai e suo fratello non potevano essere perseguiti dai tribunali americani, per questa questione. Il Magistrato aveva affermato che i loro legami con gli Stati Uniti fossero troppo deboli, perché potessero essere giudicati a Miami; in realtà, i due uomini possedevano degli immobili e delle Compagnie, proprio in Florida[2].

6) Lo sport e gli animali

Lo sport non deve diventare un mezzo di divertimento futile, che causi un'inutile sofferenza agli animali. Ci si basa a questo proposito sul fatto che Maometto avrebbe maledetto colui che avesse colpito un animale, trattenuto in un luogo chiuso. Avrebbe anche vietato di opporre gli animali gli uni agli altri[3]. Avendo visto un uomo correre dietro ai suoi piccioni, Maometto avrebbe detto: "Un diavolo che corre dietro a un altro"[4].

Per parlare concretamente, il diritto musulmano vieta gli sport come la tauromachia, praticata in Spagna, il combattimento dei galli, praticato in Gran Bretagna, e il combattimento delle mucche, praticato in Svizzera. Tuttavia si noterà che in certi paesi musulmani, come in Afghanistan, si trova la pratica del combattimento fra cani.

L'Accademia di diritto musulmano, citata più alto, ha emesso una fatwa che vieta la tauromachia in questi termini:

> La tauromachia praticata in certi paesi conduce alla messa a morte del toro, a causa di una persona allenata a portare un'arma. È vietata in diritto musulmano per il fatto che conduce alla morte dell'animale, tramite frecce conficcate nel suo corpo. Capita spesso che in tale lotta il toro uccida il torero. Questa lotta è un atto selvaggio che è rigettato dal diritto musulmano, in virtù del detto del profeta Maometto: "Una donna è entrata all'inferno perché aveva tenuto rinchiusa la sua gatta, e l'aveva lasciata senza darle da mangiare o da bere, e senza permetterle di nutrirsi da sola, con piccole bestie della terra". Ora: se il rinchiudere una gatta è punito con l'Inferno il Giorno della risurrezione, che cosa dire dal fatto che si faccia soffrire un toro, colpendolo con un'arma fino alla morte?

L'Accademia vieta anche i combattimenti tra animali: fra cammelli, caproni, galli e altri, tutti combattimenti in cui questi animali si farebbero del male o si ucciderebbero reciprocamente[5].

---

1 Accusato di schiavismo in Florida, l'emiro di Dubai scrisse a Bush: L'Orient-Le Jour, 7 giugno 2007, in: http://fr.altermedia.info/general/accuse-desclavage-en-floride-lemir-de-dubai-ecrit-a-bush_10936.html.

2 Fanciulli-fantino: l'emiro di Dubai fugge alla Giustizia americana. In: http://fr.tpinews.com/2007/08/01/enfants-jockeys-l%e2%80%99emir-de-dubai-echappe-a-la-justice-americaine.html.

3 Al-Shawkani: Nayl al-awtar, vol. 8, p. 249-250.

4 Ivi, vol. 8, p. 257; Naqrish: Qubul al-makhatir, p. 202-203.

5 Fatwa tratta dalla 10[a] sessione del 17-21 ottobre 1987, in: Qararat al-majma' al-fiqhi al-islami, sessione 10-13, 1408-1411 egira, p. 26-27.

La caccia e la pesca non sono vietate in diritto musulmano, in quanto sono dei mezzi per procurarsi del cibo[1]. Invece, se lo scopo è divertirsi uccidendo, o facendo soffrire gli animali, tali pratiche sono vietate. Maometto avrebbe detto che l'uccello sarebbe insorto, il Giorno del giudizio, contro colui che l'avrebbe ucciso futilmente (*'abathan*)[2]. Bisogna notare tuttavia che questa regola è raramente rispettata da parte dei notabili musulmani che cacciano, non per nutrirsi, ma per il piacere di cacciare.

7) Lo sport e le scommesse

Il diritto musulmano vieta il gioco d'azzardo. Due versetti del Corano ne parlano:

> O voi che credete, in verità il vino, il gioco d'azzardo, le pietre idolatriche e le frecce divinatorie sono immonde opere di Satana. Evitatele affinché possiate prosperare. In verità col vino e il gioco d'azzardo, Satana vuole seminare inimicizia e odio tra di voi e allontanarvi dal ricordo di Dio e dall'orazione. Ve ne asterrete? (5:90-91).
>
> Ti chiedono del vino e del gioco d'azzardo. Dì: "In entrambi ci sono un grande peccato e qualche vantaggio per gli uomini, ma in entrambi il peccato è maggiore del beneficio!" (2:219).

Si sono poste le due domande seguenti allo sceicco egiziano, cieco, 'Abd-al-Hamid Kishk:

- Quale sarebbe il parere della religione se una partita di calcio avesse luogo tra due squadre, quando ogni giocatore pagasse una somma determinata per parteciparvi, ed alla fine dell'incontro l'incasso venisse distribuito equamente fra i giocatori della squadra vincente?
- Che ne direbbe la religione, se una persona possedesse un pallone e l'affittasse a queste due squadre, in cambio di una somma di denaro, pagata dalla squadra vincitrice, con parte del denaro guadagnato? Il guadagno di colui che avesse affittato il pallone, sarebbe lecito o illecito?

La risposta dello sceicco è stata la seguente:

> Non è permesso giocare a calcio contro pagamento di denaro, perché si tratterebbe allora di gioco d'azzardo, e il gioco d'azzardo è vietato espressamente dal Corano (cita qui i versetti 5:90-91). Per quanto riguarda il fatto di affittare il pallone, questo costituirebbe un atto lecito, a patto che il gioco per cui è stato affittato, non sia un gioco d'azzardo (*qimar*). Il fatto di affittare il pallone, da parte di un proprietario che sapesse che il gioco è illecito, sarebbe un aiuto a commettere un atto vietato, e questo costituirebbe in sé un atto illecito, in virtù della regola giuridica: "Tutto ciò che conduce a un divieto è vietato". In questo caso, il denaro guadagnato dal locatore sarebbe denaro vizioso: sarebbe perciò vietato incassarlo o utilizzarlo[3].

---

[1] Il Corano permette la caccia (5:1-2, 4 e 94-96) e la pesca (35:12); stabilisce delle restrizioni per la caccia, così è proibito cacciare in stato di sacramento durante il pellegrinaggio.

[2] Al-Shawkani: Nayl al-awtar, vol. 9, p. 13-15.

[3] Kishk: Fatawa al-shaykh Kishk, vol. 8, p. 61-62.

Questa posizione dello sceicco egiziano, che sarebbe conforme al diritto musulmano, è contraria al detto secondo cui Maometto avrebbe lottato con un non musulmano, scommettendo una capra. Ogni volta che fosse riuscito ad atterrare l'avversario, ne avrebbe ricevuta una. Sorpreso dalla forza di Maometto, l'avversario si sarebbe convertito all'islam, e Maometto gli avrebbe allora reso le sue capre[1].

Soffermandosi su questo detto, Ibn-Hajar (d. 1449) lo interpreta in due modi per concludere che la scommessa non è autorizzata:

1) Il senso apparente di questo detto è che Maometto volesse dimostrare la sua forza picchiando il suo avversario, e volesse prendere i suoi beni, ma che una volta dimostrata la forza, gli abbia reso i beni.
2) Si può dire anche che l'avversario di Maometto fosse un miscredente, dunque un nemico a cui è permesso sottrarre i beni. Una volta che il nemico si è convertito all'islam, Maometto gli ha reso i suoi beni[2].

Rispondendo a una domanda relativa alle corse di cavalli, Al-Sharabasi, professore dell'Azhar, scrive che l'islam guarda con rispetto ai cavalli, in quanto animali potenti. Il Corano ne parla al versetto 8:60 (citato sopra). Numerosi detti di Maometto parlano di corse di cavalli e cammelli. Maometto stesso aveva una cammella considerata invincibile. Una ricompensa era prevista per il vincitore di queste corse. I giuristi pongono però una condizione alla ricompensa: che il premio venga da una persona non coinvolta nelle corse. È perciò permesso che il governatore attinga dal Tesoro pubblico, per fornire il premio al vincitore, oppure che dia del suo stesso denaro. E questo per incitare le persone a competere fra loro. I giuristi permettono anche una promessa di pagamento da parte di una terza persona: se l'avversario superasse il concorrente, qualcun altro verserebbe il premio al vincitore. Comunque, una scommessa fra le due parti in concorso è proibita. Abu-Hanifah (d. 767) considera nullo un contratto in cui si prometta di competere in cambio di denaro. Al-Sharabasi aggiunge:

> In quanto alle corse attuali, sono solamente una forma di gioco d'azzardo che comporta dei pericoli e degli intrighi. Spesso conducono quelli che li praticano e quelli che vi partecipano a disgrazie. Sono la causa di distruzione di numerose famiglie. Questo sport non adempie le condizioni imposte dall'islam. Perciò, questo genere di corsa è illecito[3].

Un autore giordano scrive che i premi sono leciti solamente in certi sport: la corsa a cavalli e a cammelli, il tiro con l'arco, la corsa e la lotta tra le persone e le corse dei piccioni. Ciò che le rende lecite è il fatto che esse appartengono all'arte della guerra. Ma che dire delle corse di automobili? Egli risponde che questo tipo di corsa non appartiene all'arte della guerra, e di conseguenza non vi possono essere lecitamente coinvolti dei premi. Prevedere una ricompensa per una competizione nella quale si facesse uso di cannoni, di mitra, di bombe o si tirasse verso un obiettivo, particolarmente verso gli aerei, sarebbe invece lecito[4].

---

1 Al-Shawkani: Nayl al-awtar, vol. 8, p. 245-257.
2 Ibn-Hajar: Kaf al-ri'a', p. 182-183.
3 Al-Sharabasi: Yas'alunak, vol. 2, p. 262-264.
4 Daradkah: Nadhariyyat al-gharar, vol. 2, p. 247-248. V. anche Al-Darir: Al-gharar, p. 625-626.

Questo dibattito ha delle implicazioni a livello legale. Sotto il titolo "gioco e scommessa", il Codice civile egiziano contiene due articoli che citiamo qui:

> Articolo 739 - 1) Ogni convenzione relativa al gioco (*muqamarah*) o alla scommessa è nulla.
>
> 2) Quello che ha perso al gioco (*muqamarah*) o alla scommessa può, nonostante ogni convenzione contraria, ripetere ciò che ha pagato, entro tre anni a partire dal momento in cui ha effettuato il pagamento. Può provare l'avvenuto pagamento con tutti i mezzi.
>
> Articolo 740 - 1) Fanno eccezione rispetto alle disposizioni dell'articolo precedente le scommesse tra persone che prendono parte a giochi sportivi. Tuttavia il giudice può ridurre la posta, se questa è eccessiva.
>
> 2) Fanno eccezione anche le lotterie legalmente autorizzate.

Nel 1982, fu preparato un progetto di Codice civile conforme al diritto musulmano, da parte di una Commissione parlamentare egiziana, il quale non entrò mai in vigore. Trattava del tema in oggetto in due articoli, che portavano la stessa numerazione di quelli del Codice civile attuale, in merito allo stesso tema. Aveva lo stesso tenore dell'articolo 739, con alcune modifiche puramente formali, ma cambiava il tenore dell'articolo 740, come segue:

> 1) Fa eccezione alle disposizioni dell'articolo precedente, il gioco (*muqamarah*) che preveda un premio in favore di quello che vince realizzando un obiettivo in ambito sportivo, o in ambito di esercizi che fanno acquisire della forza.
>
> 2) Il premio può venire da uno dei partecipanti alla competizione o da qualcun altro, purché sia concesso al vincitore.
>
> 3) Non è permesso che i due partecipanti alla competizione fissino un premio da ricevere uno da parte dell'altro.

Il memorando esplicativo precisa che la scommessa non implica alcuno sforzo per la realizzazione del guadagno. Tale è il caso delle scommesse degli spettatori di una corsa di cavalli, sul cavallo vincente. La *muqamarah* (tradotta come "gioco") esige invece un ruolo attivo da parte dei giocatori, al fine di realizzare il guadagno. Tale è il caso degli sportivi che giocano per un premio. Sia per la scommessa che per il gioco, è previsto un premio, ottenuto senza sforzo dal vincitore della scommessa, e con sforzo dal vincitore del gioco. La scommessa e il gioco sono entrambi vietati, per il fatto che sono contrari alla morale, in quanto costituiscono un mezzo di guadagno senza che in cambio venga prodotto qualcosa, e che disturbano l'ordine pubblico, per il fatto che conducono spesso gli individui alla rovina, ad odiare e al non produrre. Il gioco è autorizzato tuttavia alle seguenti condizioni:

- Il gioco deve avere per oggetto uno sport o un esercizio che faccia acquistare della forza. Questo comprende tutte le attività che rinforzano il corpo e la salute (la ginnastica, il calcio, il tennis, la corsa, la lotta, la corsa a cavallo, il nuoto, il lancio del giavellotto, ecc). Ne sono esclusi invece il gioco degli scacchi, il gioco delle carte, il domino, la roulette e la lotteria.

- Il premio da vincere (*gia'l*) al gioco può provenire da uno dei partecipanti alla competizione o da una persona esterna (autorità o associazione). Questo premio deve essere dato a quello che vince.
- Non è permesso che i due competitori si mettano d'accordo su un premio da vincere, che provenga da uno di essi. È vietato dunque che un competitore dica all'altro: "Se vinco mi paghi, ma se vinci sono io che ti pago". È anche vietato che i due competitori mettano in comune una somma che verrebbe poi riscossa dal vincitore. È permesso invece che un competitore dica: "Se vinci, ti pago, ma se vinco io, tu non mi devi niente". Parimenti, è permesso che i due competitori si mettano d'accordo su una somma che verrebbe vinta non da uno di essi, ma da una terza persona[1].

8) Gli spettatori tra austeri e liberali

Lo spettacolo sportivo pone gli stessi problemi posti dalla pratica sportiva, ovvero se sia utile o no, se incoraggi la promiscuità o no, se possa essere oggetto di scommesse o no.

Partendo dall'idea che lo sport abbia per obiettivo il rafforzamento del corpo e della mente, della persona e del gruppo, Naqrish scrive in una tesi di dottorato che questo obiettivo non si realizzi facendo semplicemente gli spettatori. Anzi, gli spettatori perdono il loro tempo assistendo allo spettacolo, in quanto in quel momento non pensano a Dio e dimenticano di svolgere le preghiere. Perciò, la legittimità di assistere alle competizioni sportive è dubbia[2].

Questo punto di vista è solamente il riflesso dell'atteggiamento austero di certi giuristi classici anche a riguardo di altri divertimenti; essi vietano il gioco degli scacchi, le canzoni e gli strumenti di musica, basandosi su dei detti attribuiti a Maometto. I giuristi liberali rispondono che questi divieti siano contrari allo spirito del Corano che dice: "Dichiara lecite le cose buone e vieta quelle cattive" (7:157). Aggiungono che se fosse necessario rinunciare a ogni divertimento, bisognerebbe rinunciare a ogni aspetto della vita, poiché il Corano dice: "La vita presente non è che gioco effimero" (6:32). I giuristi austeri replicano che ciò che è vietato si limiti a ciò che allontana dalla via di Dio. E se anche si potessero esonerare questi divertimenti dalla classe dei divieti, non si potrebbe escludere che essi conducano a dei divieti. Colui che gira attorno al fuoco, rischia di caderci dentro[3].

Fadl-Allah, il capo sciita libanese, dice che non vede niente di male nel fatto che le persone si interessino allo sport, alle riviste sportive o ai club, purché ciò non impedisca il raggiungimento dei risultati sociali, auspicati da coloro che si occupano del settore sociale. Si oppone invece al fatto che i giovani lo considerino uno scopo in sé, dimenticando la realtà sociale, politica, scientifica e culturale. Denuncia il fatto che i sistemi politici e i media si servano dello sport per deviare la gioventù e per distruggere i suoi costumi. Così nei paesi sviluppati come l'Europa e gli Stati Uniti, si spinge il popolo a pensare solamente al gioco, evitandogli in questo modo

---

1 Al-mudhakkarah al-idahiyyah lil-iqtirah bi-mashru' al-qanun al-madani, p. 290-292.
2 Naqrish: Qubul al-makhatir, p. 203.
3 Al-Shawkani: Nayl al-awtar, vol. 8, p. 257-271.

di pensare alle questioni politiche e sociali. Dei dirigenti del Terzo Mondo fanno parimenti affinché il popolo non si preoccupi di altri problemi, che potrebbero nuocere ai governatori. Pur dichiarandosi in favore delle corse di cavalli, Fadl-Allah teme che queste corse siano trasformate in luoghi di scommesse vietate. "Perciò", dice, "rifiutiamo che i giovani assistano a queste corse, anche se non scommettono, in virtù del detto di Maometto: I divieti sono i fuochi ardenti di Dio, colui che gira attorno ad essi, rischia di caderci dentro"[1].

Il professor Jamal, dell'università della Mecca, approva lo sport purché non distragga dai doveri religiosi, non vi siano immischiate delle scommesse, non faccia infrangere dei divieti e non impedisca agli studenti di dedicarsi agli studi. Segnala che spesso i giovani e gli adulti si lasciano trascinare dallo spettacolo delle partite di calcio, al punto da dimenticare di fare le loro preghiere agli orari stabiliti[2]. Chiede ai club sportivi di integrare nei loro programmi lo svolgimento dei doveri religiosi[3].

Segnaliamo qui che i giuristi musulmani considerano biasimevole l'applauso, in quanto manifestazione di gioia o di ammirazione proprio dei costumi dei miscredenti, che i musulmani non devono imitare. Il Capo religioso saudita, Ibn-Baz, cita a questo riguardo il Corano che critica gli arabi pagani: "La loro adorazione, presso la Casa, non è altro che sibili e battimani" (8:35). I musulmani devono esprimere piuttosto la loro gioia o ammirazione come faceva Maometto, ovvero dicendo: "Lode a Dio", "Dio è il più grande". Ibn-Baz ricorda che il battimano è autorizzato alle donne, se quello che dirige la preghiera si assopisse, per svegliarlo. Gli uomini devono invece, in questo caso, pronunciare ad alta voce delle lodi a Dio. Se gli uomini si mettessero a battere le mani, farebbero come fanno i miscredenti e le donne, e questo è loro vietato[4].

Le norme relative al vestiario e alla non promiscuità, impongono di limitare lo spettacolo sportivo.

In una tesi di dottorato, un egiziano dice che sia permesso, a un uomo, guardare senza passione una donna che porti degli abiti spessi, che non permettano di vedere la sagoma delle sue ossa. L'uomo non può guardare una donna che porti degli abiti trasparenti, i quali mostrino ciò che sta sotto, o che porti degli abiti opachi ma attillati. Questa norma si applica anche a riguardo della donna vista in foto o in video[5].

A giugno 2006, la stampa ha riportato che i tribunali islamici, che controllano gran parte della capitale somala, avessero vietato agli abitanti di Mogadiscio di guardare il Mondiale-2006, così come annunciato una domenica da uno dei maggiori responsabili, provocando la collera dei tifosi del calcio. Almeno due persone sono state uccise un sabato sera a Mogadiscio, durante una manifestazione contro questa interdizione, secondo i testimoni. "Non permetteremo di mostrare la Coppa del mondo perché ciò corromperebbe i nostri figli a cui ci sforziamo di insegnare la via

---

1 Ahmad e Al-Qadi: Dunya al-shabab, p. 184-188.
2 Jamal: Yas'alunak, p. 197.
3 Ivi, p. 512-513.
4 Ibn-Baz: Al-Fatawa, vol. 1, p. 227-228.
5 Idris: Ahkam al-'awrah, vol. 1, p. 448-450.

della vita islamica", ha dichiarato all'AFP il vicepresidente della Coalizione dei tribunali islamici, 'Abd-al-Kadir 'Ali 'Umar[1].

Capitolo V.
Libertà artistica

A marzo 2001, i talebani hanno distrutto le statue giganti del Buddha e altri oggetti di arte figurativa che si trovavano nei musei afgani. Distruzioni simili hanno avuto luogo durante la storia antica e contemporanea. Allo stesso modo, la caduta dei regimi comunisti in URSS e nei paesi satelliti hanno condotto alla caduta delle statue dei padri fondatori del comunismo, e dei dignitari di questi paesi. Durante l'occupazione dell'Iraq, gli Americani e i loro alleati hanno proceduto alla distruzione delle statue e delle immagini di Saddam. Questo atteggiamento appartiene all'istinto animale primario di dominio. Ma contrariamente all'animale, l'uomo tenta sempre di giustificare razionalmente i suoi atti.

Questo capitolo mira a identificare le norme musulmane relative all'arte figurativa e a paragonarle alle norme ebraiche e cristiane.

I. L'arte figurativa presso gli ebrei

1) Precedente storico

La civiltà egiziana, come la civiltà mesopotamica, ha messo l'arte figurativa al servizio della divinità e del potere. Le statue e le immagini li avvicinavano al popolo. Come ogni civiltà, ha avuto le sue tendenze iconoclaste. Così, al museo egizio del Cairo, si vedono delle statue di faraoni fatte a pezzi, trovate in fondo a un pozzo, poiché i successori le avevano gettate lì dopo averle distrutte[2].

Sul piano religioso, l'Egitto era piuttosto tollerante a riguardo dell'arte figurativa, e ciò si evince vedendo il gran numero di pitture, rilievi e statue propri della sua cultura. Si segnala tuttavia un caso d’iconoclastia religiosa sopraggiunta durante i tre, addirittura i cinque ultimi anni del potere di Akhenaton, che ha regnato dal 1372 circa fino al 1354 avanti Cristo. Questo faraone, considerato come il padre del monoteismo, aveva dichiarato che il Sole, Aton, fosse la sola e unica divinità, e aveva ordinato la chiusura dei templi delle altre divinità, come pure la distruzione delle loro statue. Un'iscrizione che proviene dalla sua capitale, Akhet-Aton (Tell Al-Amarna), dice che il Dio Aton "si crea con le sue stesse mani, ed è sconosciuto agli scultori". Il solo tratto umano appartenente ad Aton è quello relativo alle mani, presenti alla fine dei raggi del sole, le quali rendono vitale il re, quale intrattenitore della creazione. Si rappresentarono anche il faraone e sua moglie Nefertiti in compagnia del disco solare[3]. Alla sua morte, la città di Akhet-Aton fu abbandonata. Tutto ciò che si riferiva a questo faraone fu distrutto, e il culto di Amon e di tutti

---

[1] www.tsr.ch/tsr/index.html?siteSect=800002&sid=6801820&cKey=1150049780000.

[2] V. la testa d'Hatshepsout in: www.tourism.egnet.net/culture/images/11g129.jpg.

[3] V. http://mythologica.fr/egypte/pic/aton.jpg.

gli altri déi fu ristabilito. Akhenaton fu designato dai suoi successori come "criminale di Akhet-Aton"[1].

Strabone (d. 21 o 25) considera che gli ebrei siano originari dell'Egitto[2]. Freud ha ipotizzato che Mosè appartenesse alla famiglia di Akhenaton e che avesse lasciato l'Egitto alla morte di quest'ultimo, per rifondare il suo monoteismo in Palestina[3]. Questa realtà permetterebbe di comprendere l'atteggiamento dell'Antico Testamento riguardo l'arte figurativa?

2) L'Antico Testamento e l'arte figurativa

Quale è la posizione dell'ebraismo in merito all'arte figurativa? Per rispondere a questa domanda, bisogna esaminare le norme previste nell'Antico Testamento, prima fonte di diritto ebraico, così come nella Mishnah e nel Talmud, considerati come seconda fonte di diritto ebraico.

A) Interdizione dell'arte figurativa

Se l'Antico Testamento è considerabile come la prima fonte di diritto ebraico, i famosi dieci comandamenti ne costituiscono il cuore. Ora, l'interdizione dell'arte figurativa è prevista in cima alla lista di questi comandamenti:

> Io sono il Signore, tuo Dio, che ti ho fatto uscire dal paese d'Egitto, dalla condizione di schiavitù: non avrai altri déi di fronte a me. Non ti farai idolo né immagine alcuna di ciò che è lassù nel cielo né di ciò che è quaggiù sulla terra, né di ciò che è nelle acque sotto la terra. Non ti prostrerai davanti a loro e non li servirai. Perché io, il Signore, sono il tuo Dio, un Dio geloso[4].

Altri versetti riprendono la stessa idea[5], che è sviluppata dal seguente passaggio:

> Poiché dunque non vedeste alcuna figura, quando il Signore vi parlò sull'Oreb dal fuoco, state bene in guardia per la vostra vita, perché non vi corrompiate e non vi facciate l'immagine scolpita di qualche idolo, la figura di maschio o femmina, la figura di qualunque animale, la figura di un uccello che vola nei cieli, la figura di una bestia che striscia sul suolo, la figura di un pesce che vive nelle acque sotto la terra [6].

L'interdizione delle immagini o delle statue non si limita agli ebrei. A questi ultimi è stato intimato, dall'Antico Testamento, di eliminare le rappresentazioni delle divinità dei popoli dominati. Così Mosè istruì i suoi correligionari che si preparavano a entrare nella Terra promessa:

> Quando il Signore tuo Dio ti avrà introdotto nel paese che vai a prendere in possesso e ne avrà scacciate davanti a te molte nazioni: gli Hittiti, i Gergesei, gli Amorrei, i Perizziti, gli Evei, i Cananei e i Gebusei, sette nazioni più grandi e più potenti di te, quando il Signore tuo Dio le avrà messe in tuo potere e tu le avrai sconfitte, tu le voterai allo sterminio; non farai con esse alleanza né farai

---

1. Van der Plas: L'image divine et son interdiction dans les religions monothéiste.
2. Strabon: Géographie de Strabon, vol. 3, p. 465.
3. Freud: L'homme Moïse, p. 92-98.
4. Es 20:2-5.
5. Es 20:23; Dt 5:8-9 e 27:15; Lv 19:4 e 26:1.
6. Dt 4:15-18.

> loro grazia [...]. Ma voi vi comporterete con loro così: demolirete i loro altari, spezzerete le loro stele, taglierete i loro pali sacri, brucerete nel fuoco i loro idoli[1].
>
> Parla agli Israeliti e riferisci loro: Quando avrete passato il Giordano e sarete entrati nel paese di Canaan, caccerete dinanzi a voi tutti gli abitanti del paese, distruggerete tutte le loro immagini, distruggerete tutte le loro statue di metallo fuso e distruggerete tutte le loro alture[2].

Queste norme sembrano vietare la rappresentazione di qualsiasi oggetto, ma riguardano in effetti solamente gli esseri viventi, in quanto la decorazione floreale non ha mai posto problemi agli ebrei. Inoltre, si riferiscono a qualsiasi rappresentazione di essere vivente, ma certi considerano che riguardino solamente la rappresentazione di esseri viventi con funzione d'oggetto di culto. Queste due interpretazioni sono coesistite un tempo, e continuano a coesistere ancora oggi, non solo tra gli ebrei, ma anche tra i musulmani che si ispirano alle norme ebraiche. Quelli che limitano queste regole agli oggetti di culto, partono da un'interpretazione teleologica, considerando che lo scopo di queste norme sia di impedire l'idolatria (dal greco *eidôlon latreia*, culto degli idoli). Invece, quelli che le estendono a qualsiasi essere vivente considerano che qualsiasi immagine sia un idolo in potenza, la quale di conseguenza debba essere vietata[3].

Indipendentemente dall'interpretazione che si dà a questa norma, resta irrisolto il problema principale, ovvero quello di sapere perché occorra vietare gli idoli e perché Mosè (Dio, per il credente) si sentisse disturbato per il fatto che ciascuno avesse il suo piccolo idolo. L'accettazione di una tale domanda presuppone l'accettazione della libertà individuale di religione, libertà contestata ancora oggi. Il principio *Cujus regio, eius religio* ha la preminenza nella storia.

B) Contraddizioni nell'Antico Testamento

Se si esamina l'Antico Testamento, si costata che comporta numerosi aneddoti in cui è stata violata l'interdizione dell'arte figurativa, anche relativi a Mosè (Dio, per il credente) stesso.

Secondo l'Antico Testamento, Dio chiede a Mosè una casa, di cui dà la descrizione. Questa casa contiene un'arca, sopra la quale è posto un altare propiziatorio sormontato da due cherubini d'oro lavorati a martello[4]. È supposto che Dio troneggi sopra l'arca e sopra i cherubini, nella sua maestà invisibile[5]. La casa è fatta di bisso ricamato con figure di cherubini, e c'è una tenda, pure ricamata con figure di cherubini[6]; la presenza dei cherubini si spiega col fatto che Dio li utilizza come suo soste-

---

1. Dt 7:1-2, 5. V. anche Es 34:13; Dt 12:3.
2. Nb 33:51-52.
3. Si legge nell'Enciclopedia Giudaica: "L'arte plastica era scoraggiata dalla Legge; la proibizione di adorare degli idoli, presente nel Decalogo, Es 20:4, si riferiva a qualsiasi immagine, sia di tipo cultuale che non": (www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=1823&letter=A&search=plastic%20art%20in%20general).
4. Es 25:17-22; 37:7-9.
5. Nb 7:89; 1 S 4:4; 2 S 6: 2; 2 R 19:15; Ps 99:1.
6. Es 26:1 e 31; 36:8 e 35.

gno[1]. D'altra parte, Mosè, sempre per ordine divino, "fece un serpente di rame e lo mise sopra l'asta; quando un serpente aveva morso qualcuno, se questi guardava il serpente di rame, restava in vita"[2]. Gli ebrei finirono per adorare questo serpente e offrirgli dei sacrifici; fu distrutto da Osea[3].

Per spiegare la presenza delle contraddizioni di cui sopra, si considera che inizialmente l'arte figurativa fosse vietata; poi, per giustificare le decorazioni del tempio, sotto la dominazione di Salomone, i redattori dell'Antico Testamento aggiunsero i passaggi inverosimili relativi alla casa di Dio, concernenti l'epoca di Mosè. Difatti è difficilmente immaginabile che gli ebrei, nel deserto, si mettessero a preparare delle tende fatte di tessuto prezioso, finemente ricamate; gli scribi tentarono di rimediare a questa contraddizione, aggiungendo che Dio in persona infuse negli artisti "una saggezza per compiere ogni genere di lavoro"[4].

In merito al tempio di Salomone, l'Antico Testamento indica che consistesse in due grandi cherubini, e che altri cherubini fossero scolpiti su tutti i suoi muri, esternamente ed internamente[5]. È detto che ci fosse anche una vasca di bronzo portata da dodici buoi[6]. L'Antico Testamento indica inoltre che Salomone avesse un trono decorato con dei leoni[7], e che avesse fatto costruire altri tempi per gli dèi delle sue 700 donne e delle sue 300 concubine[8]. Si noti come anche il tempio escatologico di Ezechiele presentasse delle decorazioni figurative, fra cui dei cherubini a due facce, una di leone e l'altra d'uomo[9].

I differenti profeti hanno continuamente condannato gli idoli. Questo significa che gli ebrei ne avessero, e che il monoteismo non fosse unanimemente accettato. L'Antico Testamento segnala che gli ebrei, una volta fuori dall'Egitto, fabbricarono un vitello d'oro a cui fecero delle offerte dicendosi: "Ecco il tuo Dio, o Israele, colui che ti ha fatto uscire dal paese d'Egitto". Mosè si affrettò a ridurlo in polvere e a massacrare circa tremila uomini del suo popolo, che l'avevano adorato[10]. Il vitello d'oro è riapparso sotto il re Jeroboam (931-910 avanti Cristo). Costui fece costruire due vitelli d'oro che installò uno a Bethel e l'altro a Dan, per evitare alla gente di percorrere il lungo cammino fino al tempio di Gerusalemme, al fine di fare dei sacrifici. Proclamò: "Ecco, Israele, il tuo dio, che ti ha fatto uscire dal paese d'Egitto"[11]. 150 anni più tardi, il profeta Osea si scaglia contro questa rappresentazione: "Ripudio il tuo vitello, o Samaria! La mia ira divampa contro di loro; fino a quando non si potranno purificare i figli di Israele? Esso è opera di un artigiano,

---

1 2 S 22:11.
2 Nb 21:9.
3 2 R 18:4.
4 Es 35:30-35. A questo riguardo, v. Sed-Rajna: L'argument de l'iconophobie juive, p. 82; Prigent: Le judaïsme et l'image, p. 1.
5 1 R 6:23-29.
6 2 Ch 4:2-6.
7 2 Ch 9:18-19.
8 V. I R 11:1-10.
9 Ez 41:18-19.
10 Questo episodio è richiamato in: Es cap. 32; Dt 9:16-21; Ps 106:19; Ne 9:18; At 7:41.
11 1 R 12: 28.

esso non è un dio: sarà ridotto in frantumi il vitello di Samaria"[1] L'Antico Testamento indica anche che gli ebrei avessero delle statue e delle immagini che rappresentavano delle divinità, conosciute con il nome di Terafim[2] e Efod[3]. Sotto Antioco, introdussero degli idoli nel tempio e fecero loro delle offerte[4]; questi idoli vennero distrutti durante la rivolta dei Maccabei. Ma tra i soldati di Giuda, ce ne furono di uccisi che sotto la tunica portavano "oggetti sacri agli idoli di Iamnia, che la legge proibisce ai Giudei; fu perciò a tutti chiaro il motivo per cui costoro erano caduti"[5].

Israele Finkelstein e Neil Asher Silberman hanno dei dubbi in merito alla storicità dei libri dell'Antico Testamento, inizialmente attribuiti a Mosè, i quali diffondono l'interdizione dell'arte figurativa. Pensano che questi libri siano stati redatti sotto il regno di re Giosia (639-609 avanti Cristo), e che siano poi stati rimaneggiati dai preti, che si sono inventati personaggi e fatti (fra cui Abramo, Mosè e l'esodo dall'Egitto, Davide, Salomone e il suo tempio, la regina di Saba, ecc.), per motivi politici e teologici. Questi preti avrebbero rappresentato una corrente monoteista opposta all'arte figurativa e al culto delle diverse divinità diffuse da sempre tra la popolazione ebraica. Convinto da questi preti, Giosia avrebbe dato avvio ad un movimento iconoclasta, descritto nel capitolo 23 del secondo Libro dei Re[6], che presenta delle similitudini con il movimento iconoclasta apparso sotto Bizanzio o i Riformati, di cui parleremo più in là. I due autori aggiungono che le scoperte archeologiche lascerebbero intendere che Giosia fosse lontano dall'essere giunto a sradicare la venerazione delle immagini:

> Nei quartieri abitativi di tutti i siti importanti della fine del settimo secolo avanti Cristo, si sono ritrovate un gran numero di statuette rappresentanti una donna in piedi, che si sostiene i seni con le mani, la quale viene generalmente associata alla dea Asherah (sposa di Yahvè[7]). Di conseguenza, almeno per ciò che riguardava la sfera privata, questo culto doveva essere praticato, a dispetto delle disposizioni impartite da Gerusalemme[8].

Dopo la morte di Giosia, i suoi successori misero fine al movimento iconoclasta e monoteista, suggerito dai preti di Dio, e ristabilirono i costumi idolatri degli antichi re di Giudea[9].

Si può concludere dunque che nonostante l'interdizione biblica rigorosa (la quale è stata applicata dal potere politico solo per una trentina d'anni), l'arte figurativa e il

---

1 Os 8: 5-6. V. anche la menzione del vitello in: Os 10:5; Tb 1:5.

2 I Terafim sono menzionati in: Jg 17:5 e 18:14-20; I S 19:13 e 16; Os 3:4; Za 10:2. Su questo termine, v. www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=150&letter=T.

3 La rappresentazione degli Efod si trova in: Jg 8:27, 17:5, 18:14; 1 S 2:28; Os 3:4. Su questo termine, v. www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=401&letter=E.

4 I M 1:43.

5 II M 12:40.

6 Finkelstein e Silberman, p. 315-317.

7 Ivi, p. 276-277. V. queste statuette in: http://itwasjohnson.impiousdigest.com/asherah.jpg.

8 Ivi, p. 327.

9 Ivi, p. 330-331.

politeismo, di cui l'arte figurativa fu espressione, siano sempre esistiti presso gli ebrei, provocando spesso la collera degli ambienti religiosi ebraici monoteisti.

3) La Mishnah e il Talmud e l'arte figurativa

La Mishnah comporta una sezione intitolata *Aboda zara*, culto straniero, ripreso e commentato dal Talmud. Insiste sull'interdizione di rendere culto agli idoli, sia direttamente che indirettamente. Così, dice di non intrattenere relazioni commerciali coi pagani tre giorni prima delle loro feste e, addirittura, dopo le loro feste, per paura che lo scambio serva al culto pagano. Il Talmud entra nello specifico e dice, per esempio, se sia permesso godere di un reddito ottenuto inavvertitamente tramite un tale commercio[1]. La Mishnah fa un'eccezione all'interdizione del commercio: se un idolo si trova in una città, durante i giorni di festa è permesso intrattenere delle relazioni commerciali coi pagani fuori dalla città; se l'idolo si trova invece fuori dalla città, è permesso intrattenere delle relazioni commerciali coi pagani dentro la città. Dice se sia permesso recarsi nei luoghi in cui si svolge la festa, o se sia semplicemente necessario evitare le botteghe ornate a festa[2].

La Mishnah definisce poi quali prodotti possano essere oggetto di commercio coi pagani[3], e quali costruzioni gli ebrei possano edificare per essi. Precisa che "si possono costruire per loro dei monumenti e dei bagni, ma giunti alla volta in cui si porrà l'idolo, si smetterà di cooperare"[4]. Vieta di produrre ornamenti come collane, orecchini, anelli, che servano agli idoli, o di cedere dei locali ai pagani, in cui essi intendano praticare il loro culto[5]. Il Talmud precisa che un israelita che rada la testa ad un pagano, dovrà raderne i capelli fino a prima dell'occipite, a causa della fine idolatra che farebbero sennò i capelli di quella parte rasa[6]. La Mishnah indica quali siano gli oggetti (vino, aceto, latte, formaggio, ecc.) da cui è permesso trarre profitto, e quali siano quelli da cui non è permesso farlo, in quanto aventi un legame con l'idolatria[7].

Dopo queste precisazioni, la Mishnah dedica un capitolo agli oggetti idolatrati, che siano statue o immagini. Dice che "nessun idolo può essere goduto, in quanto ognuno richiede di essere adorato almeno una volta all'anno", secondo il parere di Rabbi Meir. Ma altri affermano che sia vietato solo quell'idolo che abbia in mano un bastone, un uccello, o una palla. Rabbi Gamaliel vieta ogni idolo che abbia in mano un oggetto qualsiasi. Il Talmud riporta le controversie fra rabbini: se l'oggetto è adorato in una città, esso deve essere vietato ovunque oppure solo in quella città? È possibile utilizzare gli idoli per ornare i luoghi? È possibile guardarli eretti o sdraiati? Si può leggere l'iscrizione che sta sotto gli idoli, di sabato o gli altri giorni della settimana? Il Talmud riporta a questo riguardo che quando Rabbi Nahum morì, si coprirono con delle tende le immagini che stavano sulle pareti, dicendo "siccome aveva l'abitudine di non guardare immagini da vivo, non le vedrà

1 Le Talmud de Jérusalem, trattato Aboda zara, 1.1-2.
2 Ivi, 1.4.
3 Ivi, 1.5-6.
4 Ivi, 1.7.
5 Ivi, 1.8 e 10.
6 Ivi, 2.2.
7 Ivi, 2.3-6.

nemmeno da morto". Il Talmud non precisa di quali pareti si trattasse: quelle di una camera mortuaria, oppure di una sinagoga, oppure di una casa appartenente ad un ebreo? Precisa che il rabbi in questione fosse considerato un uomo di santità suprema, per "non avere, in vita sua, guardato l'immagine di una moneta"[1].

La Mishnah si attarda poi sulla questione di sapere se si possa trarre profitto da un frammento di idolo o da quello di un vaso rappresentante un idolo. Si legge: "Quello che trova dei frammenti di vaso, il quale rappresentava un idolo, può utilizzarli. Se si trovano le sagome di una mano o di un piede, è proibito usarle, perché capita che tali oggetti siano adorati". Si possono annullare un idolo, al fine di trarne profitto? Il Talmud riporta un parere secondo il quale se si trovasse un idolo, bisognerebbe romperne un elemento dopo l'altro per annientarlo; secondo un altro parere, non sarebbe comunque mai annientato[2]. La Mishnah si chiede della sorte da riservare ai vasi che portano delle effigi: bisogna gettarli nel mare, o ridurli in polvere col rischio che ricadano sulla terra? Bisogna fare una distinzione tra vasi preziosi e quelli che non hanno valore?[3] Si può entrare in un bagno dove ci sia un idolo? La Mishnah riporta il seguente fatto:

> Rabbi Gamaliel andava a fare i suoi bagni ad Acro in una casa di bagni che apparteneva alla dea Afrodite. Un pagano chiamato Proclus ben Philosophos gli chiese come poteva permettersi di andare a fare dei bagni in una casa destinata al servizio di un idolo, poiché la legge mosaica proibiva di trarre un qualsiasi profitto dagli oggetti dedicati alle divinità pagane? Una volta uscito, Rabbi Gamaliel rispose: "Non invado il campo dell'idolo, è lui che invade il mio; la casa di bagni non è stata costruita in onore di Afrodite; è lei invece ad essere servita da ornamento alla casa di bagni".

Gamaliel aggiunse:

> Indipendentemente dalla somma di denaro che ti venisse offerta, non ti presenteresti davanti al tuo idolo, nudo, con la gonorrea, ad urinare; ma questo idolo (Afrodite) è associato alle tubature del bagno, e tutti urinano davanti ad esso. Ora: la Legge adopera l'espressione "i loro dei" (Dt 7:16 e 12:2) per vietarceli, e si riferisce dunque a coloro verso i quali ci si comporta con rispetto, così come si fa nei confronti di Dio, mentre ci rende leciti coloro che non sono trattati con riguardo[4].

La Mishnah tratta poi della fabbricazione di un idolo. È interdetto prima di diventare un oggetto di adorazione? Risponde: "L'idolo fatto da un pagano diventa, da subito, vietato all'uso; quello fatto da un israelita, è vietato all'uso solo dopo che sia stato adorato". Aggiunge: "Un pagano può annientare il suo idolo e quello fabbricato da un israelita, in modo da renderne permesso l'uso; ma un israelita non è in grado di annientare un idolo creato da un pagano". Il Talmud precisa che il pagano possa annientare un idolo che serve per l'adorazione, anche se fabbricato da un

[1] Ivi 3:1.
[2] Ivi, 3:2.
[3] Ivi, 3:3.
[4] Ivi, 3:4.

ebreo, ma che quest'ultimo non possa annientare un idolo, fabbricato da lui stesso o da un pagano[1]. Come annientare un idolo? La Mishnah dice:

> Tagliargli per esempio l'estremità dell'orecchio, o l'estremità del naso, o l'estremità del dito, sputargli sopra, urinare davanti a lui, trascinarlo nel fango, o gettare dell'immondizia su di lui, questo non sarebbe annientarlo. Venderlo o darlo in pegno, questo lo annienterebbe, secondo Rabbi; gli altri dottori non sono di questo parere[2].

L'annullamento dell'idolo avviene anche lasciandolo per un certo tempo senza adorarlo, ma questo solo in tempo di pace e non in tempo di guerra[3].

4) L'interdizione tra rigorismo e liberalismo

I passi della Mishnah e del Talmud citati sopra riferiscono delle opinioni divergenti dei rabbini, oscillanti tra il rigorismo, che arriva a vietare di vedere un'immagine su una moneta, e il liberalismo, che tollera la presenza di idoli e la loro fabbricazione da parte di artisti ebrei, e che sostiene la possibilità di annientare l'idolo.

Il rigorismo si manifesta durante il primo secolo. Parlando degli ebrei, Tacito (d. 120) scrive:

> Gli ebrei conoscono la divinità solo mentalmente e ne riconoscono una sola. Trattano da atei quelli che, con materiali deperibili, fabbricano dèi somiglianti all'uomo [...]. Così non pongono alcuna effige nelle loro città, e men che meno nei loro tempi. Non ne innalzano nemmeno per adulare i loro re, né per onorare Cesare[4].

Questo rigorismo è confermato dallo storico ebreo Giuseppe Flavio (d. 100), che apparteneva alla setta dei farisei. Parlando di Salomone, Giuseppe gli rimprovera "di avere peccato e violato le prescrizioni legali, innalzando i simulacri di buoi in bronzo, ai piedi del monumento chiamato Mare, e i simulacri di leoni, cingenti il suo trono, essendo un'opera simile illegittima"[5]. Designato comandante della Galilea, una delle prime misure che prese fu quella di demolire il palazzo di Erode "dove c'erano delle rappresentazioni di forme viventi, mentre le nostre leggi vietano ogni costruzione di questo genere". Agì così in veste di deputato della comunità di Gerusalemme, nonostante il disaccordo di certi dei suoi subordinati[6].

Rispondendo ad Apione che rimprovera agli ebrei di non innalzare statue agli imperatori, Giuseppe scrive:

> I greci e alcuni altri popoli credono che sia un bene innalzare delle statue; si compiacciono di fare dipingere il ritratto dei loro padri, delle loro donne e dei loro figli; alcuni arrivano ad acquistare i ritratti di persone con cui hanno nulla a che fare; altri tengono i ritratti degli schiavi favoriti. C'è da sorprendersi per il fatto che omaggino in questo modo i loro imperatori ed i loro signori? Inoltre, il

---

[1] Ivi, 4:4.
[2] Ivi, 4:5.
[3] Ivi, 4:6.
[4] Tacite: Histoires, libro V, par. 5.
[5] Josèphe: Antiquités juives, VIII, par. 195-196.
[6] Josèphe: Autobiographie, XII, par. 65.

nostro legislatore disapprovò questa pratica, non per vietare di onorare ciò che profetizzava sarebbe diventato il potere romano, ma per disprezzare qualcosa che considerava come inutile a Dio e agli uomini, e per vietare la fabbricazione d'immagini inanimate relative ad esseri invece viventi, e soprattutto relative alla divinità [...]. Ma non proibì di onorare in altro modo, dopo averlo fatto con Dio, gli uomini di buona volontà; questo modo di onorare, noi stessi lo riserviamo agli imperatori ed al popolo romano[1].

Giuseppe riporta parecchi fatti, dettagliatamente, che dimostrano quanto gli ebrei fossero contrari alle immagini, al suo tempo:

- Quando l'imperatore Caio (detto Caligola) decise, nonostante le parole di un'ambasciata condotta da Filone (d. 54), di innalzare una statua di sé nel tempio di Gerusalemme, il popolo insorse. Solo la morte improvvisa dell'imperatore permise di rinunciare alla realizzazione del progetto e di ristabilire la calma[2].
- Erode fece porre al di sopra della grande porta del tempio un'aquila d'oro, a titolo di offerta. Dottori della legge incitarono i giovani a distruggerla, considerando che mettere sul tempio "dei ritratti, dei busti o delle opere d'arte rappresentanti una qualsiasi creatura vivente" fosse un sacrilegio. Approfittando delle voci che dicevano che il re fosse morto, i giovani si sentirono più audaci, e tentarono di demolire l'aquila con le asce. Ma furono fermati e giustiziati, loro ed i loro istigatori[3]. Rievocando questo avvenimento, Giuseppe precisa che "la Legge proibisce a coloro che intendano condurre una vita conforme alle sue prescrizioni, di erigere immagini o dedicare degli oggetti con forma di esseri viventi"[4].
- Pilato, inviato in Giudea da Tiberio in veste di procuratore, guidò il suo esercito da Cesarea fino a Gerusalemme, per conquistarne gli alloggi invernali. Fece introdurre nella città, durante la notte, le effigi dell'imperatore che si trovavano sulle bandiere. Giuseppe considera che lo scopo di Pilato fosse di abolire le leggi degli ebrei che vietavano la produzione d'immagini. Precisa che i predecessori di Pilato fecero la loro entrata nella capitale con le bandiere prive d'immagini. Il gesto di Pilato provocò grande emozione fra gli ebrei, quando essi videro le effigi. Andarono in massa a Cesarea, dove supplicarono per parecchi giorni di cambiare posto a quelle immagini. Ci fu un rifiuto, in quanto ciò sarebbe equivalso ad un insulto per l'imperatore. Siccome non smisero di supplicare, Pilato minacciò di ucciderli se non avessero smesso di turbarlo, ma di fronte alla loro ostinazione, infine, riportò le immagini a Cesarea, togliendole da Gerusalemme[5].
- Vitello, governatore della Siria, volle attraversare la Giudea col suo esercito e le sue bandiere, per andare ad attaccare Aretas IV, nella regione di Petra. I

1 Josèphe: Contre Apion, II, par. 190-191.
2 Josèphe: La guerre de juifs, II, cap. 10, par. 1-5; Josèphe: Antiquités juives, XVIII, par. 257-309.
3 Josèphe: La guerre de juifs, I, cap. 33, par. 2-3.
4 Josèphe: Antiquités juives, libro XVII, par. 151-152.
5 Josèphe: La guerre de juifs, II, cap. 9, par. 2-3; Josèphe: Antiquités juives, XVIII, par. 55-59.

> cittadini più importanti andarono allora a trovarlo e riuscirono a convincerlo di non passare dal loro paese, "perché non era conforme alla loro tradizione il lasciare sfilare delle immagini, e sulle sue bandiere ce n'erano molte"[1].

Dai testi di Giuseppe, si nota che la società civile aveva un atteggiamento totalmente differente rispetto a quello degli ambienti religiosi; la prima arrivava al punto di installare un'aquila sopra la grande porta del tempio. Giuseppe riporta a questo riguardo che Alessandra, suocera di Erode, fece fare dei ritratti dei suoi due figli Aristobule e Mariamme per mandarli all'imperatore Marco Antonio[2]. Le monete coniate da Erode Philippe II, figlio di Erode il grande (4 avanti Cristo-34 dopo Cristo), presentarono a fronte l'effige dell'imperatore, e sul retro un tempio, quello di Gerusalemme. Così fu per le monete di Agrippa I (37-44) e di Agrippa II (48-100)[3]. Invece, le monete degli insorti non presentarono alcuna effige umana, e soprattutto alcuna effige imperiale, ma presentarono un calice a fronte e un giglio, o un ramo con tre melegrane, sul retro. Una moneta, si costata essere il frutto di una seconda coniatura, con cui si sostituì con altro l'insopportabile immagine di Erode Agrippa[4].

Nell'anno 70, dopo la distruzione del tempio di Gerusalemme e la perdita del potere da parte dei farisei, le autorità religiose ebraiche permisero l'introduzione dell'arte figurativa, sia come mezzo di sostentamento per gli artigiani e i commercianti ebrei, sia per permettere un dialogo fra gli ebrei ed i loro contemporanei, abituati al linguaggio simbolico[5]. Questo liberalismo è visibile nei testi della Mishnah e del Talmud che abbiamo citato. Esso finì per fare sentire la sua influenza persino nelle sinagoghe. Gli scavi archeologici dimostrano che i muri di numerose sinagoghe ebraiche furono abbondantemente decorati con affreschi. L'esempio più noto è la sinagoga costruita durante la prima metà del terzo secolo dopo Cristo, scoperta a Doura-Europos, una città sulle rive occidentali del medio Eufrate: si vedono le rappresentazioni dell'arca, del tempio, di Mosè che guida il popolo, di Ester, e della resurrezione dei morti che avviene sotto gli occhi di Ezechiele[6]. Parecchie sinagoghe che risalgono ai primi secoli della nostra era, sono state scoperte in Palestina. Presentano delle pavimentazioni fatte a mosaico, in cui sono rappresentati i segni dello zodiaco e Helios sul carro del Sole[7]. Questo liberalismo fu macchiato dal rigorismo: iconoclasti ebrei martellarono gli animali a rilievo di Cafarnao, mentre lasciarono intatti i vegetali a rilievo. Altri smantellarono il mosaico di Ain Duk, vicino a Gerico, eliminando le rappresentazioni dei segni zodiacali, ma lasciando intatte le iscrizioni ebraiche o armene. Altri ridussero lo zodiaco della sinagoga di Ain Gedi ai soli nomi ebraici dei segni e dei mesi[8].

---

1 Josèphe: Antiquités juives, XVIII, par. 120-122.
2 Ivi, XV, par. 26.
3 Prigent: Le judaïsme et l'image, p. 8. V. i modelli a p. 9.
4 Ivi, p. 10-11.
5 Ivi, p. 30-32.
6 http://content.answers.com/main/content/wp/en/e/e9/Duraeuropa.gif.
7 Su questa sinagoga, v. Prigent: Le judaïsme et l'image, p. 174-263.
8 Ivi, p. 34.

5) Orientamento dell'arte ebraica moderna

Il secondo comandamento esercita la sua influenza anche ai giorni nostri, suscitando diffidenza verso l'arte. Nel diciannovesimo secolo il rabbino Sansone Raphael Hirsch (d. 1888) diceva: "Dovunque e ogni volta che potete, dovete distruggere i segni d'idolatria. Colui che entra in possesso di un idolo deve distruggerlo, polverizzarlo e buttarlo al vento o in acqua"[1] L'artista americano Maurice Sterne (d. 1957) ricorda che in quanto bambino che viveva in una cittadina in Russia, fu punito dal suo rabbino perché aveva disegnato quest'ultimo sul suolo, con un bastone. Il prozio di Chagall (d. 1985) rifiutò di dare la sua mano a suo pronipote da quando apprese che disegnava. All'inizio del ventesimo secolo, al giovane scultore Joseph Engel fu detto dal suo rabbino di mutilare tutte le facce umane che aveva scolpito[2]. Una presa di posizione del rabbino Abramo Isaac haKohen Kook (d. 1935), datata 1930, permette di possedere o di costruire un busto di essere umano, ma non di possedere o costruire la sagoma di un essere umano, completo di tutti i suoi arti[3].

Parafrasando Emmanuel Levinas (1995), Anthony Julius scrive che ogni immagine sia un idolo, che le immagini streghino anche la più lucida delle persone, e che in quanto all'artista, egli pratichi l'idolatria. Egli dice che qualsiasi opera d'arte sia in effetti una statua e che le statue neghino il passare del tempo, ovvero la realtà storica del nostro mondo, cosa che è propria del paganesimo. Sostiene che l'arte sia pagana, e che sia una concessione che il cristianesimo ha fatto al paganesimo, cosa che il giudaismo non è tenuto a fare. Dice che i capolavori siano arte non ebraica, accessibile agli ebrei che vivono fra i cristiani[4].

Julius aggiunge che esistono pochi artisti ebrei a proposito dai quali si può dire che non esiste un'influenza ebraica sulle loro opere[5]. Egli cita il Midrash che dice "Chi è l'ebreo? È colui che manifesta contro gli idoli"; aggiunge poi che l'arte ebraica sia solo quella rispettosa del secondo comandamento[6]. Questo rispetto è visibile nelle opere di alcuni artisti ebrei:

- Coloro che s'indirizzano verso l'arte astratta, come Chagall, Soutine, Modigliani e Kitaj[7]. Tre fra i più importanti rappresentanti dell'espressionismo astratto, quali Barnett Newman, Mark Rothko e Adolph Gottlieb, sono di origine ebrea[8]. La mancata rappresentazione della persona umana, o la sua rappresentazione in modo inadeguato, caratterizza i quadri ebraici. È ciò che si chiama *arte aniconica*.
- Coloro che ricorrono all'ironia: il libro di Rabbi Yossef Caro (d. 1575), *Shulkhan Aruch*, dice che ogni presa in giro sia vietata, eccetto quella nei

[1] Julius, p. 58.
[2] Ivi, p. 37.
[3] Mann: Jewish texts, p. 34-36.
[4] Julius, p. 71.
[5] Ivi, p. 58.
[6] Ivi, p. 85.
[7] Ivi, p. 39-41.
[8] Ivi, p. 42.

confronti di un idolo; il quadro di Maryan, il cui "Personnage" ha orecchie d'asino (1962), è rappresentativo di questa tendenza[1].

- Coloro che praticano l'*iconoclastia creativa*: al posto di distruggere le statue erette dal regime sovietico, queste vengono usate in modo artistico. La statua di Marx, al posto di essere eliminata, è stata messa a testa in giù, sospesa a una gru. La statua di Felix Dzerzhinsky, fondatore della polizia segreta sovietica, è stata lasciata di fronte al quartier generale del KGB, ma vi sono stati aggiunti dei personaggi in bronzo, intenti ad assalirla, rappresentanti le persone che nel 1991 l'hanno assaltata per metterle un cappio al collo. Si tratta dunque di fare un uso nuovo di ciò che esiste già. Lo scopo è di salvaguardare il ricordo di chi c'è stato, al fine d'impedire la sostituzione di vecchi dèi con altri dèi[2]. Julius considera che gli artisti israeliani di sinistra si stiano dando all'iconoclastia politica, nella loro lotta contro l'idolatria della terra[3].

6) Maimonide vittima dei suoi scritti

Il 25 maggio 2005, la stampa israeliana[4] ha parlato della possibilità di erigere una statua di Maimonide a Tiberiade, in occasione dell'ottocentesimo anniversario della sua morte e dei suoi funerali, avvenuti in quella città. La statua[5], creata da un artista israeliano nato a Fez in Marocco, dove Maimonide aveva passato una parte della sua vita, doveva essere eretta in un luogo chiamato piazza di Cordova. Ma i rabbini si sono opposti a questo progetto invocando il secondo comandamento e gli stessi scritti di Maimonide, i quali vietano di costruire statue con forma umana. Hanno minacciato di provocare una crisi politica. Il sindaco di Tiberiade ha dovuto così rinunciare al suo piano, e la statua è stata offerta al Marocco, con il beneplacito del re di questo paese, per essere eretta a Fez. A Tiberiade, al posto della statua è stato installato un cartello col nome di Maimonide, che è stato appeso ad un muro[6].

II. L'arte figurativa presso i cristiani

I cristiani accettano l'Antico Testamento degli ebrei, al quale aggiungono i quattro Vangeli, gli Atti degli apostoli, una serie di Epistole apostoliche e l'Apocalisse. Questi scritti, chiamati il Nuovo Testamento, completano l'Antico Testamento e ne abrogano certe norme. Così le norme penali, successorie e alimentari, previste dall'Antico Testamento, non hanno valore tra i cristiani. I due Testamenti costituiscono la prima fonte normativa dei cristiani. A questa fonte vengono ad aggiungersi gli atti dei Concili, gli scritti dei Papi e quelli dei padri della Chiesa. Secondo i cattolici, le norme cristiane sono sintetizzate nel diritto canonico. Per i cristiani, la questione che si è posta e che continua ad essere posta, è sapere se il Nuovo Testamento sostenga le norme dell'Antico Testamento in materia di arte figurativa, e se sì, come interpretarle.

---

[1] Ivi, p. 58-59.
[2] Ivi, p. 65-68.
[3] Ivi, p. 88.
[4] www.haaretz.com/hasen/spages/579964.html.
[5] www.haaretz.com/hasite/images/iht_printed/P250505/tn.2505.44.1.jpg.
[6] http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/0/0b/Israel_-_Tiberias_-_Maimonide_grave_001.jpg/200px-Israel_-_Tiberias_-_Maimonide_grave_001.jpg.

1) L'arte figurativa nel Nuovo Testamento

I quattro Vangeli non fanno alcuna menzione dell'arte figurativa. Marco riporta che i farisei e gli erodiani si recarono da Gesù e gli dissero: "Maestro, sappiamo che sei veritiero e non ti curi di nessuno; infatti non guardi in faccia agli uomini, ma secondo verità insegni la via di Dio. È lecito o no dare il tributo a Cesare? Lo dobbiamo dare o no?" Ma egli, conoscendo la loro ipocrisia, disse: "Perché mi tentate? Portatemi un denaro perché io lo veda". Ed essi glielo portarono. Allora disse loro: "Di chi è questa immagine e l'iscrizione?". Gli risposero: "Di Cesare". Gesù disse loro: "Rendete a Cesare ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio"[1]. In questa occasione, Gesù non condannò la presenza di un'effige. Si trova tuttavia una condanna all'idolatria, da parte di Gesù, nell'episodio in cui Satana lo tentava:

Di nuovo il diavolo lo condusse con sé sopra un monte altissimo e gli mostrò tutti i regni del mondo con la loro gloria e gli disse: "Tutte queste cose io ti darò se, prostrandoti, mi adorerai". Ma Gesù gli rispose: "Vattene, satana! Sta scritto: Adora il Signore Dio tuo e a lui solo rendi culto"[2].

Gli Atti degli apostoli segnalano la fabbricazione di un vitello d'oro da parte degli ebrei, al quale costoro offrirono dei sacrifici, facendone un idolo, e rallegrandosi per quanto avevano creato con le loro mani. Ciò provocò la collera di Dio, che li deportò lontano a Babilonia[3]. Gli apostoli vietarono di consumare le carni di animali uccisi in offerta agli idoli[4]. Ma, in seguito, Paolo abrogò questa interdizione: "Quanto dunque al mangiare le carni immolate agli idoli, noi sappiamo che non esiste alcun idolo al mondo e che non c'è che un Dio solo". Raccomandò comunque di astenersi dal consumare quelle carni per non scandalizzare i deboli[5]. Gli Atti degli apostoli riportano che Paolo navigò su una nave alessandrina con l'insegna dei figli di Zeus, Castore e Polluce, considerati i protettori dei marinari, senza preoccuparsene[6].

Da questi racconti, si può dedurre che il Nuovo Testamento condanni l'idolatria, ma tolleri, in una certa misura, la presenza di idoli, considerandoli dei *nulla*. Non prevede un'interdizione generale dell'immagine, come prescritta dal secondo comandamento del decalogo. E perciò, non si trova alcun iconoclasta cristiano che metta in questione la legittimità di creare una statua o un'immagine, a titolo decorativo, fatta eccezione per le opere contrarie alla decenza. Da sempre, i cristiani rifiutano di rendere culto agli idoli pagani, come pure rifiutano di rendere culto agli imperatori, generalmente considerati come divinità viventi. Si sono invece divisi in merito al legittimare o no la creazione d'immagini di Gesù, e dei santi, e di rendere loro omaggio.

---

1 Mc 12:13-17.
2 Mt 4:10.
3 At 7:40-43. V. anche Rm 14:11; 1 Co 12:2; I Th 1:9; I P 4:3; I Gv 5:21; Ap. 2:14; 9:20.
4 At 15:20 e 29; 21:25; 1 Co 10:18-21.
5 1 Co 8:4-13.
6 At 28:11.

2) Posizioni e pratiche nei primi secoli

Grabar considera che (dinamica già verificatasi presso i pagani vissuti alla fine dell'antichità[1]) nei primi secoli i cristiani amici delle immagini ed i cristiani nemici delle immagini vivessero gli uni accanto agli altri, senza litigare, essendo entrambi i loro punti di vista tradizionalmente accettati. La situazione cambiò quando l'imperatore di Costantinopoli decise di prendere posizione in merito alla faccenda del culto delle icone, facendone un affare di Stato[2].

Sono a disposizione solo poche testimonianze scritte e archeologiche, in merito alla posizione esatta dei cristiani vissuti durante i primi tre secoli, concernente l'adorazione delle icone. Si potrebbe dire che fino al terzo secolo, l'attesa del ritorno di Gesù, considerato prossimo, rendesse superfluo qualsiasi ausilio alla memoria visiva, relativa alla sua immagine. Autori come Giustino (d. verso 165), Clemente d'Alessandria (d. 213), Tertulliano (d. verso 225), e Origene (d. 254), giunsero a considerare Gesù come un uomo brutto, in seguito alla lettura e all'interpretazione delle parole del profeta Isaia[3]. Le prime comunità cristiane, perseguitate, non ebbero inoltre interesse a farsi notare per le loro opere artistiche[4].

I testi letterari che ci sono giunti, come quelli di Clemente d'Alessandria[5], Tertulliano[6], e Minucius Felix (data di decesso ignota, testo scritto verso il 210)[7], manifestano una netta opposizione al riguardo delle immagini, opposizione ispirata dall'interdizione biblica, ma anche da una volontà di differenziarsi dai pagani. Questo non implica tuttavia il rifiuto completo delle immagini, di quelle non finalizzate al culto. Vi erano artisti cristiani che lavoravano per il mondo pagano. Tertulliano raccomandava loro, se volevano essere veri cristiani, di cambiare mestiere[8]; e Hippolite (d. verso 235), diceva: "Se qualcuno è scultore o pittore, gli si insegnerà a non fabbricare degli idoli: cesseranno [di fabbricarne] o saranno rinviati"[9]. Clemente d'Alessandria enumerava le figure che i cristiani potevano utilizzare per i loro sigilli: la colomba, il pesce, la lira, il vascello, l'ancora, il pescatore; ma non la spada o l'arco, perché questi ultimi erano in contrasto con l'atteggiamento pacifico dei credenti[10].

In un apocrifo greco, relativo alla vita di san Giovanni apostolo, datato secondo secolo, si parla di un ritratto di questo apostolo, conservato da uno dei suoi discepoli, il quale gli riservava una certa venerazione: l'aveva posto su un tavolo speciale, fiancheggiato da due ceri accesi. L'apocrifo dice che il proprietario dell'immagine non considerasse l'icona come portatrice dello spirito di san Giovanni, ma per

---

1 Sulla posizione dei pagani in merito ai ritratti, v. Grabar: L'iconoclasme byzantin, p. 21 e 25.
2 Grabar: L'iconoclasme byzantin, p. 19.
3 Is 52:14 e 53:2-3.
4 Martin: La résurrection en images, p. 23.
5 Clément d'Alexandrie: Le protreptique, par. 46-59; Clément d'Alexandrie: Les stromates, VII.V, par. 28-29.
6 Tertullian: On idolatry.
7 Felix: Octavius.
8 Tertullian: On idolatry, cap. IV e V.
9 Hippolyte: La tradition apostolique, p. 71.
10 Clément d'Alexandrie: Le pédagogue, III, par. 59-60.

ricordarsi del santo[1]. Esiste anche una leggenda secondo la quale la prima immagine di Maria sarebbe stata dipinta da san Luca, diventato in seguito il patrono dei pittori. Un'altra leggenda dice che Maria avrebbe lei stessa dipinto un'immagine di Gesù. Una terza leggenda, tardiva (datata VI secolo), attribuisce a Gesù stesso certi suoi ritratti (definiti *achiropiites*, non creati da mano d'uomo), che sarebbero stati ferventemente adorati, in modo particolare, dagli imperatori di Costantinopoli[2]. Uno di questi ritratti, consistente nell'impronta del viso di Gesù, sarebbe stato mandato dallo stesso Gesù al re Agbar, principe di Osroene, re di Edessa; il volto santo viene celebrato ancora oggi dalla Chiesa d'Oriente, ogni 16 d'agosto[3]. Gli iconoduli utilizzarono la fama di queste immagini per legittimare, in generale, l'adorazione d'immagini religiose[4].

Si dispone di un piccolo numero di testi, risalenti al quarto secolo, che negano il ricorso all'adorazione delle immagini, da parte dei cristiani, come segue:

- Il canone 36 del Concilio di Elvira, tenutosi in Spagna verso il 313, dice: "Decidiamo che non ci debbano essere pitture nelle chiese, affinché non sia dipinto sulle pareti quel che viene riverito e adorato"[5].
- Tra il 313 e il 324, rispondendo a Costanza, sorella dell'imperatore Costantino, che gli chiedeva di procurarle un ritratto di Gesù, Eusebio rifiuta fermamente, insistendo sull'inutilità di rappresentare Gesù così come era sulla terra, e sull'impossibilità di riprodurre invece i suoi tratti divini, così come sono in cielo. Aggiunge: "Queste cose […] sono bandite per tutto l'orbe delle terre dalla Chiesa"[6].
- Epifanio, vescovo di Salamina, scrive in una lettera del 394, inviata a Giovanni di Gerusalemme, che passando vicino a Bethel, vide appeso alla porta di una chiesa un velo colorato e dipinto, con l'immagine forse di Cristo o forse di qualche santo. Aggiunge: "Non appena vidi che nella chiesa di Cristo, contro l'autorità delle Scritture, era appesa l'immagine di un uomo, la strappai e in oltre consigliai ai custodi di quella chiesa che con essa avvolgessero e seppellissero un defunto povero". Epifanio chiede che l'imperatore Teodosio faccia ordinare la rimozione dei dipinti dalle chiese, e faccia intonacare affreschi e mosaici[7].

A fianco di queste testimonianze d'opposizione all'immagine, non ci sono testi che la difendano, probabilmente perché l'immagine era talmente diffusa, che nessuno vedeva la necessità di spalleggiarla[8]. Il fenomeno delle immagini divenne più visibile con la conversione di Costantino (d. 337) e dello Stato romano; ci furono comunque anche delle reazioni iconoclaste. Così Sereno, vescovo di Marsiglia, fece

---

[1] Grabar: L'iconoclasme byzantin, p. 17-18.
[2] Ivi, p. 18-19.
[3] Besançon: L'image interdite, p. 153.
[4] Menozzi: Les images, p. 16.
[5] Menozzi: Les images, p. 80. Testo italiano in: Menozzi: La chiesa e le immagini, p. 84.
[6] V. la lettera d'Eusebio in: Menozzi: Les images, p. 70-72. Testo italiano in: Menozzi: La chiesa e le immagini, p. 74-76.
[7] Menozzi: Les images, p. 17-18 e 83-84. Testo italiano in: Menozzi: La chiesa e le immagini, p. 15-16 e 85-86.
[8] Grabar: L'iconoclasme byzantin, p. 19-20.

rimuovere tutte le immagini dalle chiese. In occasione di ciò, nel 600, Papa Gregorio il Grande gli inviò delle rimostranze scritte: "Ti lodammo senza riserve che abbia vietato di adorarle, ma ti riprendiamo che le abbia infrante". Aggiunge:

> Altra cosa è adorare une pittura, altra cosa è imparare per messo della pittura storica ciò che si deve adorare. Poiché la pittura insegna agli illetterati ciò che la scrittura insegna ai letterati: infatti, gli ignoranti vedono nella pittura ciò che devono operare, in essa leggono colore che non conoscono la lettura; quindi la pittura supplice per i pagani la lettura. Ciò doveva state bene a cuore a te, che abiti in messo ai pagani, perché mentre ti lasci accendere incautamente da un giusto zelo, non deve recarsi scandalo ai fieri animi[1].

Le immagini non si limitarono ad istruire, come sostenuto da Gregorio. Esse furono associate a diverse credenze. Si credette che parlassero, piangessero, sanguinassero, attraversassero il mare, volassero nell'aria, apparissero in sogno. Furono rappresentate sulle monete e sui sigilli imperiali. Presenziarono ai giochi nell'ippodromo. E, soprattutto, marciarono in testa agli eserciti, nelle battaglie tra Bisanzio e la Persia, in un periodo dominato da accese tensioni. Eraclio (d. 641) portò con sé, nelle sue spedizioni, l'immagine di Gesù e di Maria. Le immagini di questi stessi personaggi furono sventolate, marciando attorno alle mura, dal patriarca Sergio con a seguito il Senato, durante il grande assedio del 626[2].

Diventate un affare pubblico e statale, le immagini dovettero essere consacrate dalle autorità religiose. Questo fu fatto durante il Concilio Quinisesto, tenutosi a palazzo imperiale fra il 691 e il 692. Il canone 82 chiese di sostituire i simboli con delle figure. Così "invece dell'antico agnello, il carattere di colui che toglie i peccati del mondo, cioè di Cristo nostro Dio, sia dipinto e raffigurato sotto forma umana". Il canone 100 prescrive "che le pitture ingannevoli esposte agli sguardi e che corrompono l'intelligenza eccitando piaceri vergognosi, che siano dipinti o ogni altra cosa analoga, non siano rappresentate in nessuna maniera e se qualcuno inizia a farne, che sia scomunicato"[3].

3) L'iconoclastia bizantina (725-843)

La situazione si rovesciò nell'ottavo secolo, presso la parte orientale dell'Impero. Nel 725, l'imperatore Leone III diede avvio al movimento iconoclasta, che durò fino all'843, con un periodo d’interruzione fra il 780 e l'815. Nel 726 fece distruggere "il Cristo", immagine protettrice di Costantinopoli, collocata sopra la porta del palazzo imperiale. Nel 730, con un editto imperiale, vietò le immagini e ordinò la distruzione delle icone, oggetti che suscitavano fervore nella popolazione. In risposta, Papa Gregorio III convocò, nel 731, un Concilio in cui scomunicava tutti coloro che "si opponevano alla venerazione delle sante immagini e le bestemmiavano, le distruggevano e le profanavano". Ma il movimento iconoclasta proseguì, diffon-

---

[1] Testo in: Menozzi: Les images, p. 75-77. Testo italiano in: Menozzi: La chiesa e le immagini, p. 79-81.

[2] Besançon: L'image interdite, p. 157-158. Sull'uso commerciale e militare del ritratto in questo periodo, v. Grabar: L'iconoclasme byzantin, p. 34-43.

[3] Testo in: Menozzi: Les images, p. 80-81. Testo italiano in: Menozzi: La chiesa e le immagini, p. 84.

dendosi sempre più sotto il regno di Costantino V. Questi convocò un Sinodo episcopale nel 754, in cui giudicò l'icona qualcosa fatta dall'uomo. Essendo quest'ultimo incapace di rappresentare il sacro, la venerazione delle immagini andava considerata inaccettabile e propria dell'idolatria. La dichiarazione finale di questo Sinodo iconoclasta fu:

> Ogni icona, di qualche materia e colore, fatta con mendace arte dai pittori, sia rifiutata e ritenuta aliena e abominevole dalla Chiesa dei cristiani [...]. Chi da ora in poi cerca di costruire un'icona o di venerarla o di collocarla in una chiesa o in una casa privata o di occultarla, se è vescovo, presbitero o diacono, sia deposto; se monaco o laico, sia scomunicato e sottoposto alle leggi imperiali, come contrario ai precetti di Dio e nemico della dottrina dei patri[1].

Questo movimento iconoclasta non impedì tuttavia la rappresentazione dell'effige dell'imperatore, sulle monete[2].

Il movimento iconoclasta venne mosso da diverse ragioni. A parte quelle teologici e quelle in contrasto con la venerazione eccessiva delle immagini, ve ne furono di politiche, economiche e sociali. Da una parte, l'imperatore voleva centralizzare il potere; quest'ultimo era frammentato dalla divisione dell'Impero in province, ognuna dominata da un santo protettore diverso. Inoltre, l'imperatore doveva tenere conto della presenza, nella parte orientale dell'Impero, di un'importante comunità ebraica, ostile alle immagini, e di spedizioni militari islamiche, contro i cristiani considerati adoratori di idoli. Sul piano economico, l'imperatore aspirava a una riforma agraria, osteggiata dai proprietari dei monasteri, in cui si producevano e si tenevano molte immagini, e i quali erano grandi proprietari terrieri. Le immagini mettevano anche in luce il contrasto fra situazioni di povertà e di lusso[3].

Il movimento iconoclasta provocò la scissione fra la Chiesa orientale e la Chiesa occidentale. Ne risultarono una guerra civile, ingenti danni, un gran numero di martiri, e la distruzione della quasi-totalità delle icone. Le icone salvate, furono principalmente quelle che si trovavano in territorio musulmano; proprio in questa parte di mondo si trovava il più fervente difensore delle icone, ovvero Giovanni Damasceno (d. 749), santo. Questi affermava che esisteva una differenza tra ebrei e cristiani: l'interdizione delle immagini, presente nell'Antico Testamento, era relativa alle tendenze idolatriche degli ebrei; per i cristiani invece, che avevano imparato a riconoscere la natura spirituale della religione, l'interdizione delle immagini aveva perso di senso. Mentre era impossibile rappresentare Dio, si poteva invece rappresentare Gesù, in quanto era stato un essere umano. Giovanni fece poi una distinzione tra il culto che si riservava a Dio soltanto, e il culto in cui si veneravano le icone; tramite quest'ultimo, il fedele cercava di ottenere delle grazie e degli aiuti celesti. Fece un parallelismo tra la scrittura e le immagini: la prima, con le sue pa-

---

1 Testo in: Menozzi: Les images, p. 96-99. Testo italiano in: Menozzi: La chiesa e le immagini, p. 98-101.

2 V. Grabar: L'iconoclasme byzantin, p. 135-143.

3 In merito all'iconoclastia bizantina, in rapporto alle comunità ebraica e musulmana, v. Grabar: L'iconoclasme byzantin, p. 116-132.

role, serviva a diffondere la verità; le seconde, servivano per immortalare la verità. L'immagine è per l'analfabeta, ciò che l'alfabeto è per quelli che sanno leggere[1].

4) Riabilitazione dell'arte a Nicea II

Dopo la morte di Costantino V, nel 775, e l'accesso al potere dell'imperatrice Irene, favorevole alle immagini, il culto delle icone non fu più perseguitato con astio dalla guardia imperiale. Il Concilio di Nicea II del 787, convocato dall'imperatrice, venne a legittimare il culto delle immagini:

> [...] noi definiamo con ogni accuratezza e diligenza che, a somiglianza della preziosa e vivificante Croce, le venerande e sante immagini sia dipinte che in mosaico, di qualsiasi altra materia adatta, debbono essere esposte nelle sante chiese di Dio, nelle sacre suppellettili e nelle vesti, sulle pareti e sulle tavole, nelle case e nelle vie; siano esse l'immagine del Signore e Dio e Salvatore nostro Gesù Cristo, o quella dell'immacolata Signora nostra, la santa madre di Dio, degli angeli degni di onore, di tutti i santi e pii uomini. Infatti, quanto più continuamente essi vengono visti nelle immagini, tanto più quelli che le vedono sono portati al ricordo e al desiderio di quelli che esse rappresentano e a tributare a essi rispetto e venerazione. Non si tratta, certo, secondo la nostra fede, di un vero culto di latria, che è riservato solo alla natura divina, ma di un culto simile a quello che si rende all'immagine della preziosa e vivificante croce, ai santi evangeli e agli altri oggetti sacri, onorandoli con l'offerta d'incenso e di lumi, com'era uso presso gli antichi. L'onore reso all'immagine, infatti, passa a colui che essa rappresenta; e chi adora l'immagine, adora la sostanza di chi in essa è riprodotto. In tal modo si rafforza l'insegnamento dei nostri santi padri, ossia la tradizione della chiesa cattolica, che ha accolto il Vangelo da un confine all'altro della terra; in tal modo siamo seguaci di Paolo, del divino collegio apostolico, e della santità dei padri, tenendoci stretti alle tradizioni che abbiamo ricevuto. Chi, perciò, oserà pensare o insegnare diversamente, o, conformemente agli empi eretici, o oserà impugnare le tradizioni ecclesiastiche, o inventare delle novità, o gettar via qualche cosa di ciò che è consacrato a Dio, nella chiesa, come il Vangelo, l'immagine della croce, immagini dipinte, o le sante reliquie dei martiri, o pensare con astuti raggiri di sovvertire qualcuna delle legittime tradizioni della chiesa cattolica; o anche di servirsi dei vasi sacri come di vasi comuni, o dei venerandi monasteri (come di luoghi profani), in questo caso, quelli che sono vescovi o chierici siano deposti, i monaci e i laici, vengano esclusi dalla comunione[2].

La salita al trono bizantino di Leone, nell'813, provocò una rinascita dell'iconoclastia. Nell'815 Leone convocò un Concilio a Costantinopoli che denunciava le decisioni del Concilio di Nicea II prese da "vescovi ignoranti" quando "l'Impero cadde dalle mani degli uomini in quelle di una donna, e la Chiesa di Dio fu rovinata dalla semplicioneria femminile", riferendosi all'imperatrice Irene[3]. Questo movimento ebbe fine solamente nel marzo 843, per decisione di un'altra donna, l'imperatrice

---

[1] Menozzi: Les images, p. 23-24 e testo di Giovanni Damasceno in: Menozzi: Les images, p. 90-94.
[2] www.totustuus.biz/users/concili/.
[3] Menozzi: Les images, p. 111-113.

Teodora, che decise, tramite un Sinodo diretto dal patriarca di Costantinopoli, nominato da lei stessa, il ritorno alla venerazione delle immagini. Questo avvenimento è celebrato dagli ortodossi annualmente la prima domenica di Quaresima, sotto il nome di "domenica dell'ortodossia". Oramai, non si discusse più in merito alla legittimità o meno di fare e di onorare delle immagini, ma si discusse soltanto in merito alla questione di sapere che tipo d'immagini fossero lecite. Il quarto Concilio di Costantinopoli, nella sua decima sessione, il 28 febbraio 870, riconfermò le decisioni del secondo concilio di Nicea[1].

5) La Riforma e l'arte figurativa

L'iconoclastia riapparse in Occidente nel XVI secolo con la Riforma. Fu preceduta e influenzata dall'invenzione della tipografia, che fece passare l'immagine in secondo piano, rispetto alla scrittura. Fu accompagnata da una ritrovata teatralità; con l'arrivo delle immagini, sparirono le messe votive, le feste padronali, le processioni, i pellegrinaggi, pratiche di pietà che rivelavano superstiziosità, la mitra, la pianeta, la cotta, le croci e i medaglioni benedetti, ecc[2]. Citeremo le posizioni, in merito all'immagine, dei tre principali attori della Riforma, ovvero Lutero, Zwingli e Calvino.

Martin Lutero (1483-1546) interpreta l'interdizione biblica come riferita all'idolatria e non all'immagine in sé. Ricorda che Mosè innalzò un serpente di rame nel deserto e collocò due cherubini sull'arca dell'alleanza. A causa dell'abuso che generano le immagini, egli vorrebbe che fossero eliminate dalla faccia della terra, ma è consapevole del fatto che ci siano ancora persone che sanno farne buon uso, e che perciò sarebbe sbagliato sradicare, o eliminare o bruciare, tutte le immagini. Egli stesso si servì d'immagini per diffondere le sue idee. Da bravo stratega, considerò che il miglior metodo per combattere le immagini fosse quello di predicare che le immagini valevano niente, che Dio non chiedeva di produrne, e che era meglio dare una mano ai poveri piuttosto che mettersi a produrre immagini, visto che Dio comandava di fare la prima cosa, ma non la seconda. Così le immagini sarebbero cadute vittima di loro stesse, senza fare rumore. Egli legittima la pratica iconoclasta, da parte dell'autorità civile, per i casi di idolatria evidente[3].

Ulrich Zwingli (1484-1531), il riformatore di Zurigo, chiese nel 1523 che tutte le immagini fossero tolte dalle chiese. Ciò valeva per le immagini dei santi, della Vergine, di Gesù, e persino per il crocifisso. Affermò che le immagini materiali rappresentassero solamente degli ostacoli alla comprensione della Parola, di natura spirituale. Così, la fedeltà alla Scrittura implicava un'opposizione radicale all'utilizzazione delle immagini, quali strumenti di mediazione tra l'uomo e il divino. Ma Zwingli tollerò l'uso delle immagini, per illustrare l'Antico Testamento e il Nuovo Testamento[4].

Giovanni Calvino (1509-1564), il riformatore di Ginevra, fu il più intransigente dei tre riformatori. Sviluppò la sua dottrina nei capitoli XI e XII del libro primo dell'*In-*

1 Testo in: Menozzi: Les images, p. 115-116.
2 Reymond: Le protestantisme et l'image, p. 12.
3 Menozzi: Les images, p. 38-39, e i due testi di Lutero in: Menozzi: Les images, p. 163-169.
4 Ivi, p. 39.

stitution chrétienne. Secondo lui, ogni rappresentazione del divino invitava il fedele all'idolatria e alla superstizione. Rigettò con disprezzo il secondo Concilio di Nicea. Dio non poteva essere insegnato tramite simulacri, ma facendo conoscere la sua Parola. Affermare che le immagini fossero il libro dell'analfabeta, come disse san Gregorio, ostacolava solamente il compimento della missione della Chiesa, la quale era incaricata di trasmettere la parola di Dio. Calvino non vietò tuttavia la creazione d'immagini, purché con essa non si avesse la pretesa di rappresentare il divino: "Non sono tanto estremo da ritenere che non si debba produrre e beneficiare di alcuna immagine, ma poiché l'arte di dipingere e scolpire c'è stata donata da Dio, chiedo che ne venga fatto un uso pulito e lecito". Il talento dei grandi artisti può essere utile alla Storia, ritraendo paesaggi o personaggi, cosa che renderebbe un servizio e risulterebbe anche piacevole. Ma nel tempio, non deve apparire alcun ritratto: "... poiché la maestà di Dio, che non è umanamente visibile, non sia oscurata da rappresentazioni che non hanno alcunché a che fare con essa". Parlando dei ritratti delle sante, scrive: "Le puttane sono vestite più modestamente, all'interno dei loro bordelli, delle vergini rappresentate nei tempi dei papisti"[1].

Il Professor Bernard Reymond, della facoltà di Teologia protestante di Losanna, scrive che la Riforma ha avuto per conseguenza la chiusura e talvolta la demolizione di chiese e di cappelle, la soppressione di numerosi oratori e lo sradicamento di croci votive disseminate dovunque nel paesaggio tanto urbano quanto rurale, e l'eliminazione d'immagini, statue e croci[2]. Aggiunge:

> Senza volere offendere, gli artisti dilettanti di oggi, che si lamentano dei danni causati da questi interventi sul patrimonio artistico, dovrebbero rendersi conto che giudicano in base ai criteri di un'élite fatta di gente colta, vissuta in Occidente durante il XIX e XX secolo, e non in base ad una scala di valori vigente nei secoli anteriori. La protezione dei monumenti storici, a cui tengono oggi gli amanti delle belle arti, è una pratica di recente invenzione[3].

Spiega che la distruzione delle immagini fu dovuta al fatto che in esse si vedevano degli idoli, condannati dall'Antico Testamento. Fu dunque un'applicazione del secondo comandamento[4]. Ma ci furono anche delle ragioni sociali. Si volle attentare alla supremazia di alcune Corporazioni o di alcune nobili famiglie privilegiate. Si considerò inoltre che questi "idoli" facessero convergere su di loro o sui loro servitori, delle somme di denaro altrimenti utili al servizio dei poveri, i quali ne avrebbero avuto un maggior bisogno[5].

In reazione agli insegnamenti dei Riformati, la Chiesa cattolica rispose un Decreto, approvato nel 1563 al Concilio di Trento: riferendosi al Concilio di Nicea II, il Decreto afferma la liceità delle rappresentazioni di Gesù, di Maria e dei santi. Ma allo stesso tempo, sottolinea il ruolo educativo dei preti per allontanare il popolo da

---

[1] Ivi, p. 39-40 e il testo di Calvino in: Menozzi: Les images, p. 172-179. V. anche Wencelius: L'esthétique de Calvin, p. 161-188.
[2] Reymond: Le protestantisme et les images, p. 15-16.
[3] Ivi, p. 15-16.
[4] Ivi, p. 22-25.
[5] Ivi, p. 25-26.

ogni forma di superstizione legata all'attribuzione di qualità magiche alle immagini. Chiede all'episcopato di controllare la produzione artistica; in caso di conflitto, i vescovi si sarebbero dovuti appoggiare al consiglio di esperti, ed in seguito, si sarebbero dovuti affidare, in modo collegiale, all'opinione dei concili provinciali, e infine, si sarebbero dovuti rivolgere alla Santa Sede[1].

6) Sollicitudini Nostrae di Benedetto XIV (1745)

Una religiosa carmelitana della diocesi di Augusta, chiamata Crescenza di Kaufbeuren (1682-1744, dichiarata santa nel 2001), ebbe la visione dello Spirito Santo sotto l'aspetto di un bel giovane[2]. Lo fece dipingere e diffondere, così come l'aveva visto, in piccole immagini[3]. Avvertito, Papa Benedetto XIV chiese maggiori informazioni. Il vescovo di Augusta, non contento all'idea che le immagini fossero sequestrate, convocò una commissione d'inchiesta, i cui atti furono mandati a Roma, accompagnati da una lettera[4]. Il vescovo espresse perplessità per la reazione contro le immagini dello Spirito Santo dalle sembianze di un giovane, poiché molti quadri esposti nelle chiese rappresentavano la terza persona della Trinità in questo modo. Il Papa rispose il primo ottobre 1745, con una lunga lettera intitolata *Sollicitudini Nostrae*, in cui diceva che l'Antico Testamento e il Nuovo Testamento fossero il solo criterio per determinare quale fosse la forma con cui bisognava rappresentare la Trinità. Passò in rassegna le differenti immagini esistenti, che rappresentavano lo Spirito Santo, e giudicò come idonee, in base all'Antico e al Nuovo Testamento, solo quelle che lo raffiguravano come una colomba, quella apparsa durante il battesimo di Gesù[5], oppure come lingue di fuoco, quelle apparse durante la Pentecoste[6]. Altre immagini furono tollerate, per esempio quelle che rappresentavano la Trinità sotto forma di tre visitatori, quelli apparsi ad Abramo[7] (che secondo certe interpretazioni sarebbero le tre persone della Trinità). In quanto a Dio Padre, doveva essere rappresentato sotto forma di un uomo vecchio, secondo la visione di Daniele[8]. Altre immagini furono vietate, come quelle che rappresentavano la Trinità sotto forma di un uomo a tre visi, o a due teste con al centro una colomba, in quanto rappresentavano in effetti un mostro che offendeva, con la sua bruttezza, la gloria divina; inoltre esso non aveva nessi con l'insegnamento biblico. E siccome l'Antico Testamento e il Nuovo Testamento non dicevano che lo Spirito Santo fosse apparso sotto forma di un giovane, l'immagine in questione doveva essere vietata e ritirata dovunque.

La risposta di Papa Benedetto XIV in merito al tema, ebbe potere legislativo e impatto universale, per tutta la Chiesa cattolica[9]. L'articolo 1279 del Codice di diritto

[1] Menozzi: Les images, p. 41 e il testo del decreto in: Menozzi: Les images, p. 190-192.
[2] V. su queso tema il lavoro eccellente di Boespflug: Dieu dans l'art.
[3] Anche santa Theresa d'Avila avrebbe avuto una visione simile (Boespflug: Dieu dans l'art, p. 149-152).
[4] Testo e traduzione francese in: Boespflug: Dieu dans l'art, p. 22-59.
[5] Mt 3:16; Mc 1:10; Lc 3:22; Gv 1:32.
[6] At 2:3.
[7] Gn 18:1-2.
[8] Dn 7:9.
[9] Boespflug: Dieu dans l'art, p. 153-160.

canonico del 1917, e le decisioni prese nel Concilio di Trento, stabilirono le norme che regolavano l'esposizione d'immagini nei luoghi sacri. A parte il ritiro dell'immagine incriminata, e il rilievo dell'altare della Cattedrale di santo Stefano, che rappresentava la Trinità come tre uomini identici, la lettera di Benedetto ebbe poco impatto. Così, nel 1749, nella chiesa sveva di Altdorf fu dipinta un'*Incoronazione della Vergine*, rappresentata come una cerimonia di corte dove lo Spirito Santo, splendido giovane, corre incontro alla sua futura sposa. Questa pittura ebbe un successo tale che l'artista ricevette ordine di produrre una simile opera a Schongau. Di questi casi ce ne furono altri[1].

7) Concilio vaticano II e Codice di diritto canonico

La Costituzione sulla liturgia (*Sacrosanctum concilium*, 1963), emanazione del Concilio vaticano II, proclama la piena libertà artistica in seno alla Chiesa, "purché serva con la dovuta riverenza e il dovuto onore alle esigenze degli edifici sacri e dei sacri riti". Chiede ai vescovi "di ricercare piuttosto una nobile bellezza che una mera sontuosità. E ciò valga anche per le vesti e gli ornamenti sacri. I vescovi abbiano ogni cura di allontanare dalla casa di Dio e dagli altri luoghi sacri quelle opere d'arte, che sono contrarie alla fede, ai costumi e alla pietà cristiana; che offendano il genuino senso religioso, o perché depravate nelle forme, o perché insufficienti, mediocri o false nell'espressione artistica". La costituzione *Gaudium et spes* (1965) dice: "Siano riconosciute dalla Chiesa le nuove tendenze artistiche adatte ai nostri tempi secondo l'indole delle diverse nazioni e regioni. Siano ammesse negli edifici del culto, quando, con modi d'espressione adatti e conformi alle esigenze liturgiche, innalzano lo spirito a Dio"[2].

Il codice di diritto canonico del 1983 dedica all'arte i canoni 823 e 1188-1190. Il canone 823 dice: "I pastori della Chiesa hanno il dovere e il diritto di vigilare che non si arrechi danno alla fede e ai costumi dei fedeli con gli scritti o con l'uso degli strumenti di comunicazione sociale". Il canone 1188 dice: "Sia mantenuta la prassi di esporre nelle chiese le sacre immagini alla venerazione dei fedeli; tuttavia siano esposte in numero moderato e con un conveniente ordine, affinché non suscitino la meraviglia del popolo cristiano e non diano ansa a devozione meno retta". Il canone 1189 esige il permesso scritto dell'ordinario per il restauro delle immagini preziose. Infine il canone 1190 aggiunge: "Le reliquie insigni, come pure quelle onorate da grande pietà popolare, non possono essere alienate validamente in nessun modo né essere trasferite in modo definitivo senza la licenza della Sede Apostolica".

Avendo passato in rassegna le norme e le posizioni ebraiche e cristiane, ci occorre adesso esporre il concetto di arte figurativa presso i musulmani, insistendo particolarmente sul gruppo sunnita che forma i nove decimi della comunità musulmana nel mondo.

---

1 Ivi, p. 166.
2 Menozzi: Les images, p. 60-61, 275-278 e 283.

III. L'arte figurativa presso i musulmani

I musulmani hanno ereditato dagli ebrei la credenza che Dio abbia dettato delle norme comportamentali, alle quale l'umanità deve attenersi in ogni tempo e luogo. Queste norme sono scritte nel Corano e nella Sunnah di Maometto. Che cosa dicono queste due fonti e come le hanno interpretate i giuristi musulmani?

1) Il Corano e l'arte figurativa

Il Corano menziona cinque volte il termine *sanam* (statua di un idolo)[1], due volte il termine *timthal* (letteralmente "un simile"; indica tanto la statua quanto l'immagine)[2], e tre volte il termine *nasab* (pietra eretta)[3]. Parla anche della scultura in riferimento all'idolatria: "Adorate ciò che scolpite voi stessi?" (37:95). Questi termini designano tutte quelle figure, talvolta deformi, o quegli oggetti di adorazione, che il Corano chiama spesso *alihah* (pl. di *Ilah*: divinità)[4], a cui a volte vengono assegnati dei nomi[5].

Il Corano segnala l'ostilità di Noè al riguardo degli idoli[6] e si sofferma a lungo sulla storia di Abramo, modello dei musulmani (60:4), che ridusse in briciole gli idoli della sua tribù (21:58), provocando la collera di quest'ultima[7]. Menziona anche la condanna degli idoli da parte di Mosè:

> Facemmo attraversare il mare ai figli di Israele. Incontrarono un popolo che cercava rifugio presso i propri idoli. Dissero: "O Mosè, dacci un dio simile ai loro dèi". Disse: "In verità siete un popolo di ignoranti". Sì, il culto a cui si dedicano sarà distrutto e sarà reso vano il loro operare (7:138-139).

Tre passaggi del Corano sembrano fare eccezione a questa ostilità al riguardo delle statue. Il primo riguarda Salomone:

> Costruivano per lui quel che voleva, templi e statue, vassoi [grandi] come abbeveratoi e caldaie stabili: "O famiglia di Davide, lavorate con gratitudine!", ma invece sono ben pochi i miei servi riconoscenti (34:13).

I due altri riguardano Gesù:

> Plasmo per voi un simulacro di uccello nella creta e poi vi soffio sopra e, con il permesso di Dio, diventa un uccello (3:49).
>
> Forgiasti con la creta la figura di un uccello, quindi vi soffiasti sopra e col Mio permesso divenne un uccello (5:110).

In arabo, l'immagine si dice: *surah*. Fare un'immagine si dice: *sawwar*. Colui che fa l'immagine si dice: *musawwir* (uno dei 99 nomi di Dio). Il Corano utilizza numerose volte questi termini in relazione all'opera di Dio, che consiste nel dar forma agli oggetti che crea:

---

[1] 6:74; 7:138; 14:35; 21:57; 26:71.

[2] 21:52; 34:13.

[3] 5:3, 90; 70:43.

[4] 6:74; 7:138; 17:42; 18:15; 19:81; 21:21, 22, 24, 43, 99; 25:3, 43; 36:23, 74; 37:86; 38:5; 43:45; 46:28.

[5] Al-lat (53:19), Al-'Uzza (53:19), Manat (53:20), Wadd, Suwa'a, Yagout, Ya'ouq e Nasr (71:23).

[6] 71:23-27.

[7] Sull'ostilità di Abramo verso gli idoli, v. 6:74; 14:35-36; 21:52-69; 26:69-77.

> È lui che vi plasma (*yusawwirakum*) come vuole negli uteri. Non c'è dio all'infuori di lui, l'Eccelso, il Saggio (3:6).
>
> O uomo, cosa mai ti ha ingannato circa il tuo Nobile Signore. Che ti ha creato, plasmato e ti ha dato armonia e Che ti ha formato nel modo (surah) che ha voluto? (82:6-8).
>
> Egli è Dio, il Creatore, colui che dà inizio a tutte le cose, colui che dà forma (*musawwir*) a tutte le cose. A lui [appartengono] i nomi più belli. Tutto ciò che è nei cieli e sulla terra rende gloria a lui. Egli è l'Eccelso (59:24).

In nessuna parte il Corano vieta di disegnare immagini e forme, ma siccome questo atto è associato all'opera di Dio, quello che si dedica a un tale compito è considerato come uno che vuole operare come Dio, e come un suo malvisto concorrente, siccome le immagini possono diventare oggetto d'adorazione, e dunque promuovere il politeismo. Da ciò l'interdizione dell'immagine nei detti di Maometto, come si vedrà nel seguente punto.

2) La Sunnah e l'arte figurativa

Numerosi detti di Maometto parlano della sua ostilità al riguardo delle statue e delle immagini. Ne citiamo qui i più importanti. Traiamo questi detti dalle raccolte sunnite:

1) Jabir riporta: Maometto ordinò al futuro califfo 'Umar (d. 644), il giorno della conquista della Mecca, nel 630, di andare alla Kaaba e di cancellare ogni figura che vi avesse trovato. Non accettò in andarvi se non quando tutte le immagini fossero state cancellate.
2) Il giorno della conquista della Mecca, Maometto trovò intorno alla Kaaba 360 idoli. Li pugnalò uno a uno e li abbatté ripetendo il seguente versetto: "È giunta la verità; la falsità è svanita. Invero la falsità è destinata a svanire" (17:81).
3) Ibn-'Abbas (d. v. 686) riporta: Quando Maometto vide le immagini nella Kaaba, rifiutò di andarvi prima che fossero cancellate. Tra queste immagini c'erano quelle di Abramo e di Ismaele, che teneva in mano le frecce divinatorie.
4) 'Ayshah riporta: Maometto è ritornato da un viaggio. Avevo una stoffa con un'immagine, posta su una mensola. L'ha strappata dicendomi: Copri i muri con le tende? Ho fatto allora di questa stoffa due cuscini. Ho visto il Messaggero di Dio appoggiarsi su questi cuscini in seguito.
5) 'Ayshah riporta: Ho acquistato una stoffa con delle immagini. Quando il Messaggero di Dio l'ha vista ha rifiutato di entrare. Ho allora capito che era disgustato. Gli ho chiesto: Oh Messaggero di Dio, chiedo perdono a Dio e al suo Messaggero. Che cosa ho commesso come errore? Il Messaggero di Dio ha risposto: Che cosa è questa stoffa? Gli ho risposto che l'avevo acquistata affinché potesse sedervisi e appoggiarvisi. Mi ha detto: Quelli che fanno queste immagini saranno puniti il Giorno della risurrezione. Si dirà loro: "Date vita a ciò che avete creato!". Poi ha detto: Gli angeli non entrano in una casa dove si trovino delle immagini.

6) 'Ayshah riporta: Il Messaggero di Dio è entrato da lei mentre si trovava dietro una tenda con un'immagine. Il suo viso ha cambiato colore. Si è diretto verso la tenda e l'ha lacerata con la sua mano dicendo: Le persone che saranno più castigate il Giorno della risurrezione sono quelle che fanno opere simili a quelle di Dio.
7) 'Ayshah riporta: Avevamo una tenda con un'immagine di uccello. Colui che veniva da noi, lo vedeva. Il Messaggero di Dio mi disse: Spostala, perché ogni volta che entro e vedo l'uccello, mi ricordo del mondo.
8) Anas riporta che 'Ayshah aveva una stoffa che utilizzava per coprire un angolo della sua casa. Il Profeta le disse: Sposta questa stoffa perché le sue immagini non smettono di essere presenti nelle mie preghiere.
9) 'Ayshah riporta: Um Habibah e Um Salmah hanno raccontato al Profeta che avevano visto una chiesa in Etiopia che aveva delle figure. Ha detto: Queste persone, quando un uomo devoto muore, costruiscono sulla sua tomba un oratorio che decorano con delle figure. Queste persone saranno considerate le peggiori create, presso Dio, il Giorno della risurrezione.
10) Abu-Hurayrah riporta che il Messaggero di Dio ha detto: L'angelo Gabriele è venuto da me e mi ha detto "Sono passato ieri da te ma sono stato impossibilitato ad entrare nella casa dove ti trovavi perché c'era la statua di un uomo, una tenda con delle immagini e un cane. Ordina di tagliare la testa della statua affinché diventi come un albero, di tagliare la tenda per farne due cuscini che si calpestano, e di fare portare fuori il cane".
11) Abu-Hurayrah riporta: L'angelo Gabriele è giunto alla casa del Profeta, dove c'era una tenda con delle immagini. Maometto l'ha invitato ad entrare. Gabriele ha risposto: Non entriamo in una casa nella quale ci sono delle immagini. Ma se ci tieni ad avere queste stoffe in casa, taglia la testa alle immagini, oppure taglia la tenda e fanne dei cuscini o un tappeto.
12) Abu-Talhah riporta: Il Messaggero di Dio ha detto che gli angeli non entrano in una casa nella quale c'è una figura. Bassar aggiunge che Abu-Talhah si è ammalato e quando l'abbiamo visitato, abbiamo trovato una tenda con un'immagine, sulla sua porta. Ho chiesto a 'Ubayd-Allah: non ci ha detto che gli angeli non entrano in una casa in cui c'è un'immagine? 'Ubayd-Allah ha replicato: Non hai sentito il seguito! [Non entrano] a meno che la figura non sia su una stoffa.
13) 'Ali (d. 661) riporta che Il Messaggero di Dio ha detto: Gli angeli non entrano in una casa nella quale c'è un'immagine, una donna che ha le sue regole o un cane.
14) Abu-Juhafah riporta di suo padre: Il Profeta ha maledetto quelli che fanno le immagini.
15) Abu-Hurayrah dice d'avere sentito il Messaggero di Dio dire che Dio dice: Chi è più ingiusto di quello che fa una creazione simile alla mia? Che creino allora un atomo, che creino del grano, che creino un seme di orzo!

16) Sa'id figlio di Abu-al-Hasan riporta di essere stato da Ibn-'Abbas (d. v. 686) quando un uomo è venuto verso di lui dicendo: Mi guadagno da vivere con le mie mani facendo delle immagini. Ibn-'Abbas gli ha risposto che il Messaggero di Dio ha detto: Quello che fa un'immagine, Dio lo punirà, chiedendogli d'infondere la vita in questa immagine, senza che sia in grado di farlo. L'uomo si è meravigliato e il suo viso è diventato tutto giallo. Ibn-'Abbas gli ha detto allora: Se ci tieni a fare delle immagini, disegna degli alberi o una cosa che non sia animata.
17) Un uomo ha invitato 'Ali (d. 661) a un pasto. Fatimah ha proposto allora di invitare Maometto per dividere il pasto. Quando ha messo le mani sugli stipiti della porta, ha visto una tenda in un angolo della casa e ha rifiutato di entrare. Apostrofato, Maometto ha risposto: Non posso entrare in una casa decorata.
18) 'Ayshah riporta: Mi divertivo con le mie figlie (giocattoli) a casa del Messaggero di Dio. Alcune amiche venivano a giocare con me e si nascondevano quando lo vedevano. Le faceva allora venire da me, per giocare con me.
19) 'Ayshah riporta: Il Messaggero di Dio è tornato da una battaglia. Un vento ha fatto volare la tenda che copriva la mensola e si sono visti i giocattoli di 'Ayshah. Maometto le ha chiesto di che cosa si trattasse. Lei ha risposto: Le mie figlie. E lui ha chiesto: Cosa c'è in loro? Le ha risposto: Un cavallo alato. Maometto si è stupito: Un cavallo alato? Lei ha risposto: Ma non hai sentito che (anche) Salomone aveva dei cavalli alati? Maometto ha (dunque) riso a squarciagola.
20) 'Ayshah riporta: Il Messaggero di Dio non lasciava una singola croce in casa sua, ma le cancellava [tutte].

A questi detti chiaramente ostili all'arte figurativa, ci occorre segnalare un fatto riportato dallo storico Al-Azraqi (d. verso 865). Questo scrive che quando Maometto conquistò la Mecca, arrivò alla Kaaba e trovò l'immagine di Abramo che usava le frecce divinatorie, immagini di angeli e quelle di Maria e di Gesù. Prese dell'acqua, fece portare una stoffa, coprì le immagini di Maria e di Gesù con le sue mani e ordinò di cancellare tutto salvo ciò che era coperto dalle sue mani. Al-Azraqi afferma che queste due immagini rimasero alla Kaaba fino al suo incendio nel 683[1], vale a dire più di mezzo secolo dopo la conquista della Mecca. Questo fatto, mai smentito, ma mai evocato dagli autori musulmani ostili all'arte figurativa, fa dubitare dell'autenticità dei detti summenzionati.

3) Interpretazione del Corano e della Sunnah

A) Divergenze dei giuristi classici

A partire dai versetti del Corano e della Sunnah, i giuristi musulmani classici hanno dovuto pronunciarsi sulle rappresentazioni figurate che conoscevano, ovvero le statue (chiamate figure che proiettano un'ombra), e le immagini. Sono giunti a posizioni divergenti che si possono riassumere nei seguenti punti:

---

1 Al-Azraqi: Akhabar Makkah, p. 82-84.

- C'è unanimità sull'interdizione di ogni oggetto appartenente ad un culto non musulmano! È particolarmente il caso della croce (v. il detto 20).
- C'è unanimità sull'interdizione di ogni statua rappresentante un oggetto animato, che potrebbe avere un'anima umana o animale. I giuristi spiegano che questa interdizione mira a combattere il paganesimo. Importa poco a questo riguardo che le statue rappresentino degli idoli o dei personaggi religiosi rispettabili. I giuristi riportano a questo riguardo che Wadd, Suwa'a, Yagout, Ya'ouq e Nasr di cui parla il versetto 71:23, erano in origine dei personaggi devoti, che le loro tribù hanno voluto onorare dopo la loro morte, facendo loro delle statue, su suggerimento del diavolo. Le generazioni successive hanno dimenticato il senso di queste statue e ne hanno fatto delle divinità[1]. Si rievoca qui il fatto che Maometto avesse cancellato le immagini di Abramo e di Ismaele (se veda il detto 3) e avesse biasimato gli etiopi che mettevano delle immagini nelle loro chiese (v. il detto 9).
- La maggioranza vieta ogni immagine di essere animato, umano o animale, su un qualsiasi supporto, che sia una stoffa o una parete, ma permette le immagini dove vengano avvilite: su un cuscino servente ad appoggiarsi, o su un tappeto che si calpesta. Al-Nawawi (d. 1277) scrive a questo riguardo:

  Le grandi autorità della nostra scuola, e delle altre, considerano che la rappresentazione di qualsiasi essere vivente sia, debba essere vietata rigorosamente e costituisca un peccato capitale, punibile come detto più sopra, sia che abbia per oggetto un soggetto vile o nobile. Così la fabbricazione d'immagini è vietata in ogni circostanza, perché implica il riprodurre il frutto dell'attività creatrice di Dio, che sia su un abito, un tappeto, una moneta, o su dell'oro, del denaro o del rame, o su un piatto o su un muro. Inoltre, dipingere un albero o una sella, un cammello o altri oggetti che non hanno vita, non è vietato. Tale è la decisione per quanto riguarda la fabbricazione d'immagini in sé. Parimenti, è vietato fare uso di qualsiasi oggetto sul quale sia rappresentato un essere vivente, che sia appeso a un muro o portato come vestito o come turbante, o trovato su qualsiasi altro oggetto di nobile uso. Ma se è su un tappeto che si pesta con i piedi, o un cuscino, un letto o qualsiasi oggetto simile, di uso non nobile, allora l'uso è permesso. Ciò vale sia per le rappresentazioni figurate che proiettano un'ombra che per quelle che non la proiettano. Tale è la decisione della nostra scuola in merito alle immagini, e quella della maggioranza dei compagni del Profeta e dei loro successori immediati, e degli scienziati delle seguenti generazioni[2].
- La maggioranza considera che una statua o un'immagine decapitata o di cui manchi una parte vitale per essere abitata da un'anima, diventi lecita (v. il detto 10). Ibn-'Abbas (d. v. 686) dice che l'immagine è la testa; se la testa è tagliata, non c'è più immagine[3]. Di conseguenza, è permesso possedere delle immagini o

---

[1] Ibn-Kathir: Tafsir al-Qur'an, vol. 4, p. 426.
[2] Al-Nawawi: Al-minhaj fi sharh sahih Muslim, vol. 14, p. 267.
[3] Al-Bayhaqi: Al-sunan al-kubra, vol. 7, p. 270.

delle statue di esseri animati, che siano umani o animali, alle seguenti condizioni:

- Che siano in una forma che escluda ogni possibilità di vita: decapitata, smembrata o privata dei suoi organi interni.
- Che siano in una posizione ignobile, come su un tappeto che si calpesta o su un cuscino.

  Ibn-al-'Arabi (d. 1148) considera che queste due condizioni debbano essere riunite. Altri si limitano a porre una delle due condizioni[1]. I malikiti permettono di eliminare un arto alla statua o di bucarle il ventre[2]. Ma lo sceicco Al-Qaradawi vieta anche i busti, benché manchi loro una parte importante del corpo, perché servono a glorificare il personaggio che rappresentano[3].

- La grande maggioranza permette di scolpire una statua o dipingere un'immagine di oggetti inanimati: un albero, la luna, il sole o le onde (purché non servano all'adorazione). Si invocano, in merito a ciò, i detti 12 e 16 in particolare.
- Una minoranza vieta sia statue che immagini, indipendentemente dal fatto che si riferiscano ad oggetti animati o inanimati, e indipendentemente dal luogo in cui vengono ubicate, in virtù del contenuto di certi detti che vietano le figure e maledicono gli artisti che le producono (v. particolarmente il detto 14)[4]. È evocato anche il versetto 27:60 che dice:

  Egli è colui che ha creato i cieli e la terra; e dal cielo ha fatto scendere per voi un'acqua per mezzo della quale noi abbiamo fatto germogliare giardini rigogliosi; i cui alberi voi non sapreste far germogliare. Vi è forse un'altra divinità assieme a Dio?

  Abu-Hayyan (d. 1344) scrive a questo riguardo: "Il disegno è vietato nella nostra legge. Serie minacce sono state proferite al riguardo dei disegnatori. Certi giuristi fanno alcune eccezioni, ma il detto 'Dio ha maledetto i disegnatori' non fa alcuna eccezione"[5]. Si segnalerà qui che i mosaici della parete esterna della moschea degli Omayyadi a Damasco, i quali non rappresentavano esseri animati, erano stati coperti di gesso dai rigoristi musulmani; questi mosaici sono stati scoperti solamente nel 1927[6]. Il consiglio che è stato dato da Ibn-'Abbas (d. v. 686) al disegnatore, di disegnare solo alberi o oggetti inanimati (v. il detto 16), rivela meno rigore; egli ha considerato che la totale interdizione dell'immagine fosse eccessiva, in quanto impediva qualsiasi attività artistica umana: anche il disegno di un'auto o quello di una casa.

- I giuristi hanno concordato all'unanimità che gli angeli non entrano in una casa in cui ci sia una figura vietata. Per i musulmani, esistono differenti categorie di angeli. Tra questi angeli ci sono: Gabriele, che trasmise il Corano a Maometto;

---

[1] Ibn-Hajar: Fath al-Bari, vol. 10, p. 388.
[2] Al-Dardir: Al-sharh al-saghir, vol. 2, p. 501.
[3] Al-Qaradawi: Al-halal wal-haram, p. 103.
[4] Abu-Hayyan: Al-bahr al-muhit, vol. 7, p. 165.
[5] Ivi, vol. 7, p. 265.
[6] Pacha: Funun al-taswir, p. 39.

gli angeli della misericordia, che dispensano la misericordia e la benedizione divina; gli angeli contabili, che scrivono in un libro tutti gli atti compiuti da ogni individuo, e che affiancano costantemente ogni uomo[1]. I giuristi considerano che le figure non impediscano l'entrata degli angeli contabili, altrimenti si potrebbe rubare o violentare in presenza d'immagini, senza che queste azioni siano scritte nel libro, per essere scontate nell'aldilà[2].

- La maggioranza permette le statue e le immagini che servono ai fanciulli per giocare. Ciò in base ai detti 18 e 20, relativi ai giocattoli di 'Ayshah, che Maometto aveva sposato all'età di sei anni. Al-Qurtubi (d. 1272) considera che i giocattoli delle ragazze servano loro da ausilio per imparare ad educare i figli, e che tali giochi non abbiano lunga vita. Ne è parimenti delle statuette fatte di zucchero o di pasta, che non durano. Siccome questi oggetti non sono destinati all'adorazione, sono permessi, in quanto rispettano l'interdizione degli idoli. Ma certi giuristi vietano anche i giocattoli, considerando che i detti relativi ai giocattoli fossero stati abrogati. In generale, i giuristi moderni estendono il permesso alle statue e alle immagini a scopo educativo, in base alla regola giuridica che dice: "Tutto dipende dall'intenzione con cui si fa qualcosa"[3].
- Una minoranza accetta le statue e le immagini di oggetti sia animati che inanimati, se non hanno funzione cultuale. Invoca i versetti relativi a Salomone (34:13) e a Gesù (3:49 e 5:110). Ma la maggioranza rigetta questo argomento considerando che si tratta di versetti, che si riferiscono a dei prodigi voluti da Dio, a conferma delle missioni profetiche di questi due personaggi. Altri dicono che le statue di cui parla il versetto 34:13 fossero di oggetti inanimati. Altri dicono, infine, che probabilmente le statue erano autorizzate al tempo di Salomone, a scopo non cultuale, e che erano comunque vietate per i musulmani[4].
- Le immagini e le statue ricordavano a Maometto il lusso della vita (v. il detto 7). Qui traspare l'austerità del beduino. Il diritto musulmano vieta lo spreco, di portare degli anelli o di bere da brocche d'oro. I giuristi ne concludono che le pitture e le statue per le quali oggi si spende inutilmente la propria fortuna, sono da vietare in virtù del versetto: "Non eccedere, ché Dio non ama chi eccede" (6:141)[5].

Si costata che i giuristi insistono soprattutto sull'interdizione delle statue, e poi anche delle immagini relative ad oggetti animati. I giuristi moderni spiegano ciò con il fatto che l'artista s'inorgoglisca di più avendo riprodotto un oggetto animato, che non uno inanimato. Ricordano a questo riguardo quanto avvenne con Michelangelo (d. 1564), il quale dopo avere scolpito Mosè, l'ha colpito dicendo: "Ma parla dunque!". Aggiungono che gli artisti greci e romani hanno scolpito delle sta-

---

1 V. i versetti 17:13; 50:18; 82:10-12.

2 Jabr: Hukm al-islam fil-suwar wal-taswir, p. 118-122.

3 Hasan: Al-islam wa-qadaya al-fan al-mu'asir, p. 113-115.

4 Al-Buti: Al-taswir, p. 84. L'abrogazione è menzionata in: Ibn-Hayyan: Al-bahr al-muhit, vol. 6, p. 265.

5 Al-Qaradawi: Al-halal wal-haram, p. 98-99; Hasan: Al-islam wa-qadaya al-fan al-mu'asir, p. 111.

tue, le quali poi il popolo si è messo ad adorare come divinità. Bisogna dunque chiudere la porta alla tentazione[1]. Grabar considera che l'interdizione degli oggetti animati dai musulmani sia dovuta alla concezione superstiziosa, profilattica e apotropaica ammettendo implicitamente la possibilità di consustanzialità della rappresentazione e del rappresentato. Così i leoni, i draghi e i cani non possono essere raffigurati, perché hanno la facoltà di lasciare lo stato d'immagine e di agire come esseri viventi [2].

B) Orientamento dell'arte musulmana

La posizione dei giuristi musulmani classici ha orientato l'andamento dell'arte figurativa presso i musulmani:

- L'arte figurativa non è stata utilizzata per la diffusione della fede musulmana, come fu invece il caso per la fede cristiana. Così non è stata utilizzata per la decorazione dei libri religiosi, delle moschee e delle tombe[3]. Parecchi detti di Maometto vietano la decorazione di questi due luoghi legati alla religione, per evitare l'idolatria. Inoltre, bisogna evitare che questi oggetti catturino l'attenzione di quelli che pregano (v. il detto 8), distraendoli. Il Corano prescrive di dimostrare una profonda pietà verso la preghiera: "In vero prospereranno i credenti, quelli che si prosternano, pregando" (23:1-2)[4]. Si trovano invece dei disegni nei lavori scientifici o letterari, particolarmente sotto forma di miniature, riservate a un'élite principesca, lontani dallo sguardo delle masse. Per rispetto verso le regole musulmane, i disegni di oggetti animati sono stati riprodotti in modo sproporzionato, e gli artisti hanno evitato luci e ombre. Questo può essere considerato un difetto secondo i criteri artistici occidentali, ma è l'attenersi rigorosamente alle norme musulmane[5]. Si è evitato tuttavia di disegnare dei personaggi religiosi. Le rare volte che si incontra l'immagine di Maometto, questo ha il viso velato.
- L'arte figurativa, essendo proibita in ambito religioso, è stata sostituita, dai musulmani, dalla calligrafia, dagli arabeschi e dalle forme geometriche.
- La religione, che è l'elemento più importante nella vita dei musulmani, nell'escludere l'arte figurativa dal campo religioso ha fatto sì che i disegnatori fossero meno valorizzati rispetto ai calligrafi, per esempio. Si trovano raramente i nomi di disegnatori nei manoscritti arabi risalenti a prima del tredicesimo secolo[6].

C) Applicazioni pratiche delle norme musulmane

I divieti religiosi in materia di arte figurativa hanno obbligato i giuristi musulmani a risolvere numerose questioni pratiche.

---

[1] Al-Buti: Al-taswir, p. 88-92.
[2] Grabar: L'iconoclasme byzantin, p. 159.
[3] Al-Tibi: Ibadat al-awthan, p. 236-238; Al-Qudat: Al-shari'ah al-islamiyyah wal-funun, p. 144-146.
[4] Al-Tibi: Ibadat al-awthan, p. 229-235; Al-Qudat: Al-shari'ah al-islamiyyah wal-funun, p. 136-144.
[5] Farghali: Al-taswir, p. 25-26.
[6] Ivi, p. 26-27.

Così è vietato pregare con un abito decorato con una croce, a meno che la croce non si trovi "in una posizione ignobile"[1]. Il libro *Al-fatawa al-hindiyyah* (1664-1672) invalida la testimonianza di un uomo che indossi un abito con disegno[2]. Considera come ripugnante pregare in un posto dove sia facilmente visibile un'immagine, che si trovi tra le mani del priore, oppure sopra la sua testa, o alla sua destra o alla sua sinistra. Ne è diversamente se l'immagine è troppo piccola perché sia vista, o se essa si trova sotto i piedi, oppure se si riferisce ad un oggetto inanimato, o se è decapitata. Si considera che solo una grande immagine si presti ad essere oggetto di devozione, e non una piccola[3]. Un'altra domanda è se sia possibile pregare in una chiesa; la risposta dei giuristi oscilla tra il permesso e l'interdizione totale, particolarmente a causa della presenza di statue e d'immagini. Si segnala che Ibn-'Abbas (d. v. 686) pregava nelle chiese, in cui non c'erano immagini[4].

Al-Nawawi (d. 1277) vieta di rappresentare un'effige sulla moneta[5]. Al-Bahuti (d. 1641) inorridisce di fronte ad un priore che abbia una moneta con un'effige[6]. Ma si segnala che al tempo di Maometto, le monete bizantine e persiane, che avevano delle effigi di re, avevano corso in Arabia[7]. I califfi hanno coniato delle loro monete in seguito, talvolta incidendoci la loro effige, talaltra delle figure animate[8]. Si considera, a questo riguardo, che l'utilizzo della moneta come mezzo di scambio denobilitasse la figura in essa rappresentata, e perciò il divieto relativo alla rappresentazione di effige venisse a cadere. E si considera pure che l'interdizione generale, di qualsiasi moneta con rappresentazione d'effige, avrebbe messo le persone in difficoltà. È permesso pregare avendo in tasca tali monete, poiché Maometto l'avrebbe fatto[9]. Alcuni autori moderni continuano tuttavia a vietare la rappresentazione di un essere animato su di una moneta, ma permettono di utilizzare una moneta straniera portante una tale rappresentazione[10].

Lo stesso problema si pone coi francobolli. Quando il governo afgano emise un francobollo con la rappresentazione delle statue del Buddha, esso dovette essere ritirato dalla circolazione, perché troppi musulmani furono urtati da questa rappresentazione d'essere umano[11].

I giuristi classici si sono anche chiesti se fosse possibile accettare l'invito di qualcuno, che aveva delle statue o delle immagini in casa. Hanno tenuto in considerazione il rifiuto di Maometto ad entrare in quella casa in cui si trovavano tali oggetti

---

1 Al-Qudat: Al-shari'ah al-islamiyyah wal-funun, p. 154-157.
2 Al-fatawa al-hindiyyah, vol. 3, p. 469.
3 Ivi, vol. 1, p. 107. V. anche Jabr: Hukm al-islam fil-suwar wal-taswir, p. 116-117; Al-Qudat: Al-shari'ah al-islamiyyah wal-funun, p. 135-136; Al-Tibi: Ibadat al-awthan, p. 243-244.
4 Ibn-Hajar: Al-fatawa al-kubra, vol. 4, p. 115; Al-Qudat: Al-shari'ah al-islamiyyah wal-funun, p. 134-135.
5 Al-Nawawi: Al-minhaj fi sharh sahih Muslim, vol. 14, p. 267.
6 Al-Bahuti: Kashshaf al-qina' 'an matn al-iqna', vol. 1, p. 432.
7 Hasan: Al-islam wa-qadaya al-fan al-mu'asir, p. 115-149.
8 Sulle monete del califfo Abd-al-Malik, v. Grabar: L'iconoclasme byzantin, p. 77-84.
9 Al-Qudat: Al-shari'ah al-islamiyyah wal-funun, p. 128-131; Jabr: Hukm al-islam fil-suwar wal-taswir, p. 116-117.
10 Al-Qudat: Al-shari'ah al-islamiyyah wal-funun, p. 168-170.
11 V. i francobolli in: Centlivres: Les Bouddhas, del 1968, 1983 e 1985, p. 158.

(v. il detto 17). Hanno anche riportato come 'Umar (d. 644) avesse declinato l'invito di un notabile di Damasco, in quanto quest'ultimo aveva in casa delle statue e delle immagini[1]. Hanno stabilito che si potesse decidere di declinare l'invito oppure accettarlo, in quest'ultimo caso al fine di denunciare all'ospite la presenza di questi oggetti ed eventualmente punirlo per ciò. Niente impedisce tuttavia di entrare in una casa il cui tappeto, che sta per terra, presenti un'immagine[2].

Ogni guadagno realizzato facendo o vendendo delle statue o delle immagini vietate è illecito. Un detto di Maometto vieta la vendita del vino, del cadavere e degli idoli. L'interdizione si estende anche alla vendita della croce. Possono essere venduti i giocattoli per bambini, e tappeti e cuscini disegnati. Si può invece acquistare e vendere moneta che presenti un'effige[3]. Non si possono pagare i servizi di un pittore perché produca un disegno vietato, ed egli non potrà beneficiare del denaro guadagnato violando una norma[4]. Quello che distrugge una statua o un'immagine non deve rispondere per i danni causati a livello artistico, ma solo dei danni causati a livello materiale: alla materia di cui era scolpita la statua; al tessuto su cui stava l'immagine; in relazione alla pittura utilizzata per produrre il dipinto. Se venissero rubati una croce d'oro o d'argento, o una statua, non si amputerebbe la mano del ladro, poiché non era comunque permesso tenere quegli oggetti[5]. Ma se si distruggesse l'effige presente su una moneta, si verrebbe punito in quanto l'esistenza di una moneta con effige era lecita[6].

D) Pratiche contrarie alle norme musulmane

I divieti religiosi non hanno impedito ai califfi e ai governatori musulmani di ogni epoca di collocare delle statue e delle immagini nei loro palazzi, di coniare della moneta e di portare degli anelli con effigi.

Peraltro, l'arte popolare nei paesi musulmani non ha esitato a ricorrere ad immagini sacre. Pierre e Michèle Centlivres scrivono sulla quarta pagina di copertina del loro libro *Imageries populaires en islam*:

> Dal Marocco all'India musulmana e da Kabul al Cairo, nonostante il divieto alla rappresentazione di esseri animati in Terra islamica, innumerevoli immagini illustranti temi profani, politici o religiosi sono state prodotte, stampate e messe in vendita, a prezzi stracciati, per un pubblico popolare.

Nel loro lavoro riportano numerosi esempi. Ma si costata che i disegni che comportano delle moschee, presentano queste ultime completamente vuote, senza presenza umana. Non si può assolutamente rappresentare Dio, come lo fa per esempio Michelangelo, sotto forma di un vecchio che tende la mano all'uomo: questo antropomorfismo è vietato ai musulmani, dalla loro religione. Dio è rappresentato sola-

---

1 Al-Bayhaqi: Al-sunan al-kubra, vol. 7, p. 268.

2 Al-Qudat: Al-shari'ah al-islamiyyah wal-funun, p. 158-167.

3 Ivi, p. 147-149.

4 Al-Ansari: Nihayat al-mihtaj, vol. 5, p. 272; Al-Qudat: Al-shari'ah al-islamiyyah wal-funun, p. 149.

5 Al-fatawa al-hindiyyah, vol. 5, p. 131 e vol. 2, p. 177; Al-Kasani: Kitab bada'i' al-sana'i', vol. 9, p. 4241. Al-Mardawi: Al-insaf, vol. 6, p. 248.

6 Al-Qudat: Al-shari'ah al-islamiyyah wal-funun, p. 151-154.

mente dal suo nome calligrafato in arabo. Maometto è ricordato solamente tramite lettere del suo nome, la sua genealogia, i simboli a lui relativi, come il suo turbante o l'impronta del suo sandalo, la moschea di Medina, che ospita il suo sepolcro, o tramite il piccione portatore dei messaggi divini. Al-Buraq, cavalcatura alata che trasportò Maometto in una sola notte dalla Mecca a Gerusalemme, da dove l'arcangelo Gabriele l'accompagnò al settimo cielo, presso Dio[1], è una delle figure centrali dell'iconografia religiosa popolare. È usata talvolta come insegna delle agenzie di viaggio; è dipinta anche sulla fronte dei camion. Si trovano delle immagini di Abramo che sacrifica suo figlio Ismaele, di Adamo ed Eva che mangiano dell'albero proibito, dell'arca di Noè con gli animali, o ancora di Abramo nella fornace, per avere distrutto gli idoli del tempio, salvato da Dio per mezzo di una fonte di acqua fresca (21:68-69).

Segnaliamo qui che gli sciiti, contrariamente ai sunniti, producono delle immagini di Maometto[2], di Fatima, di 'Ali e dei loro due figli, nonché dei loro capi religiosi. Queste immagini sono vendute nei luoghi di pellegrinaggio. Si vedono per esempio nei caffè sciiti, in Iraq come in Iran. Ho potuto anche costatare che molti sciiti si recano sul monte Harissa, sopra Beirut, per onorare la Madonna. Non esitano a baciare la sua statua mormorando delle preghiere.

4) L'arte figurativa musulmana oggi

A) Tendenza a sovvertire le norme musulmane

Abbiamo visto più alto che solo una minoranza dei giuristi classici permette di scolpire ed avere statue e immagini, se non sono usate quali oggetti di culto. Questa opinione sta diventando quella di maggioranza nelle società musulmane: lo si costata alla vista di ritratti e di statue, di dirigenti e di eroi, esposti ovunque (agli incroci, negli uffici e nelle case private) e rappresentate nei libri scolastici. Gli storici musulmani dell'arte tentano di spiegare l'interdizione delle statue e delle immagini, al tempo di Maometto, con la volontà di quest'ultimo di mettere fine al paganesimo; incitare i suoi adepti alla sobrietà (v. il detto 7); dedicarsi al dovere di diffondere la religione musulmana. Dato che oggi il paganesimo ha smesso di esistere, considerano che l'interdizione dell'arte figurativa non abbia più ragione di essere. Invocano anche il versetto 34:13 relativo a Salomone citato sopra. Pacha scrive a questo riguardo:

> Possiamo dire con serenità che l'islam ha permesso l'immagine, a patto che non avesse a che fare con il paganesimo, che non fosse una forma di concorrenza con il Creatore, e che non impedisse alla nazione di fare il suo dovere, e quindi di assumersene la responsabilità[3].

Wafa' Ibrahim dice che una volta raggiunto l'obiettivo di sopprimere il paganesimo, l'interdizione dell'arte figurativa sparisce, perché l'interdizione non può esistere senza ragione. In diritto musulmano, perciò, l'interdizione dell'arte figurativa differisce dall'interdizione dei furti o degli omicidi; queste interdizioni vanno mantenute

---

[1] Corano, capitolo 17.

[2] V. a questo riguardo il libro di Centlivres e Centlivres-Demont: Une étrange rencontre, p. 4-15.

[3] Pacha: Funun al-taswir, p. 12-13.

perché ci saranno sempre furti e omicidi. Il Corano stesso non parla d'interdizione dell'arte figurativa, perché è stato scritto ad uso di ogni tempo e d'ogni luogo[1]. Wafa' Ibrahim mette in dubbio l'autenticità del detto: "Quelli che fanno queste immagini saranno puniti il Giorno della risurrezione. Si dirà loro: Date vita a ciò che avete creato!" (v. il testo intero nel detto 12). Considera che questo detto sia deficitario e illogico, per poterlo attribuire a Maometto, conosciuto per la sua eloquenza. Aggiunge che la casa di Maometto comportava delle immagini di esseri umani e di animali; voleva semplicemente che queste immagini non lo distraessero, durante le sue preghiere. Considera che l'interdizione dell'immagine sia un termometro per conoscere i periodi di decadenza della cultura musulmana, nella storia[2].

Questa posizione che si basa su un'interpretazione storica e teleologica dell'interdizione dell'arte figurativa, fu difesa da Muhammad Rashid Rida, che permetteva le statue, considerando che l'interdizione riguardava solamente l'idolatria e l'adorazione degli idoli[3].

B) Posizione ferma dei giuristi sunniti moderni

I giuristi sunniti moderni si oppongono fermamente alle pratiche dei califfi e dei dirigenti attuali, alle pratiche popolari e all'atteggiamento sciita. Considerano che i musulmani debbano prendere ad esempio soltanto Maometto. Citano a questo riguardo il Corano che dice: "Avete nel Messaggero di Dio un bell'esempio per voi, per chi spera in Dio e nell'Ultimo Giorno e ricorda Dio frequentemente" (33:21)[4].

Secondo questi giuristi, le norme restano valide, anche se vengono violate, ed esse devono essere rispettate, senza chiedersi quali siano le ragioni su cui esse si basano. Non si può mancare al dovere di ubbidienza, se non in caso di necessità. Non si può dire perciò che siano permesse quelle immagini o statue che non sono oggetto d'adorazione. Non si può nemmeno dire che il paganesimo sia sparito dai paesi musulmani, e che perciò non ci sia più alcun rischio dei musulmani si mettano ad adorare delle statue o delle immagini. I giuristi musulmani dicono a questo riguardo che non si può escludere un ritorno all'idolatria, poiché anche nel nostro secolo si continuano ad adorare delle mucche in India, e delle statue e delle immagini in Occidente. Bisogna sbarrare la strada a tutto ciò che potrebbe condurre all'errore [5].

Criticando i cristiani, 'Abd-al-Khaliq scrive che questi hanno trasformato la loro religione monoteista, trasmessa da Gesù, in un'adorazione di idoli, sostituendo le statue delle divinità greche e romane con quelle di Gesù, di sua madre e dei suoi discepoli. Perciò, sono dei miscredenti e verranno considerati, il Giorno del giudizio, i peggiori abitanti della terra, come lo afferma un detto a proposito dei fedeli di una chiesa in Etiopia. Nonostante il loro progresso nelle scienze materiali e la vastità della loro civiltà e della loro conoscenza, restano in materia dogmatica dei

[1] Ibrahim: Falsafat fan al-taswir al-islami, p. 18-20.
[2] Ivi, p. 21-22.
[3] Rida: Fatawa, vol. 3, p. 106; Al-Qudah: Al-shari'ah al-islamiyyah wal-funun, p. 84.
[4] Hasan: Al-islam wa-qadaya al-fan al-mu'asir, p. 112-113.
[5] Al-Sabuni: Rawa'i' al-bayan, vol. II, p. 422.

poveri ignoranti. I comunisti hanno fatto parimenti adorando le statue di Marx e di Lenin, sostituendo un'idolatria con un'altra[1].

Partendo da questo ragionamento, i giuristi musulmani moderni vietano le statue e le immagini dei capi di Stato, degli eroi nazionali, degli scienziati, degli artisti, di un parente stretto o di una persona amata, che si trovino in un luogo pubblico o in una casa privata. È anche vietato erigere un monumento al milite ignoto, o la statua di un leone per simboleggiare la forza. L'interdizione è da rispettare ancora di più quando il personaggio rappresentato è un dirigente che non applica la legge di Dio, un miscredente, o un perverso. La presenza di tali statue e tali immagini impedisce l'entrata degli angeli della misericordia e della benedizione[2]. Ahmad Shakir denuncia il fatto che lo Stato egiziano falsamente musulmano abbia riempito il paese di statue di eroi nazionali, e abbia creato un Istituto per le belle arti, un istituto che favorisce la dissolutezza completa, nel quale studiano ragazzi e ragazze senza freni, che si mettono nudi col pretesto di fare dell'arte"[3].

Così i giuristi musulmani sono passati dall'interdizione dell'idolatria, che è basilare per i musulmani, all'interdizione del culto della personalità e della glorificazione degli individui. Questi giuristi vanno ancora più in là, vietando le figure animate in relazione ai simboli ufficiali, come per esempio l'aquila a una o due teste, simbolo di alcuni paesi arabi. La Commissione kuwaitiana di fatwa vieta anche le scatole in legno per fazzoletti, le quali portino l'incisione di un uccello, a meno che non si tagli la testa di quest'ultimo[4].

La Commissione di fatwa saudita ha emesso parecchie fatwa contro l'arte figurativa, relativa ad esseri animati. Così, rispondendo a uno studente che si interessava alla scultura e al disegno, l'informa che ciò è vietato rigorosamente (fatwa 8041). In un'altra fatwa, dice che questa interdizione si applica in ogni tempo, ed è relativa a qualsiasi statua, sia che serva a commemorare un re, un generale, il milite ignoto o un uomo devoto, o che serva a simboleggiare l'intelligenza e la forza, come la Sfinge (fatwa 5068). In una terza fatwa dice a un giovane egiziano, che lavora disegnando figure faraoniche su papiro, che dovrebbe smettere di farlo (fatwa 6435)[5].

Rispondendo a una domanda relativa alla creazione di musei, lo sceicco egiziano Jad-al-Haq, meno rigoroso, dice in una fatwa dell'11 maggio 1980 che le statue, le incisioni e i disegni dei popoli antichi, purché non servano all'adorazione e alla glorificazione, non sono vietati. Devono anzi essere salvaguardati a causa della loro importanza storica. Cita a questo riguardo dei versetti del Corano che incitano a tenere in considerazione la storia delle nazioni precedenti: "Non hanno forse viaggiato sulla terra, e visto quel che è accaduto a coloro chi li hanno preceduti? Erano più forti di loro e avevano coltivato e popolato la terra più di quanto loro non abbiano fatto. Giunsero con prove evidenti Messaggeri della loro gente: non fu Dio

1 Abd-al-Khaliq: Ahkam al-taswir fil-shari'ah al-islamiyyah.
2 Al-Qudat: Al-shari'ah al-islamiyyah wal-funun, p. 116-121.
3 Commento d'Ahmad Shakir sul detto 7166 di Musnad Ibn-Hanbal, citato da Al-Sabuni: Rawa'i' al-bayan, vol. II, p. 418.
4 www.awkaf.net/fatwaa/part2/hdr-rassem.htm.
5 www.al-eman.com/Islamlib/viewchp.asp?BID=262&CID=18.

a far loro torto, furono essi a far torto a loro stessi" (30:9). Ci si trova così di fronte all'applicazione dell'eccezione relativa alla necessità: "Egli vi ha ben spiegato quello che vi ha vietato, a parte i casi di forza maggiore" (6:119). È vietato invece piazzare delle statue nelle moschee o intorno a esse, pregare in un museo che contenga delle statue, o erigere delle statue per glorificare le persone che rappresentano[1]. Una fatwa di Al-Qaradawi vieta di avere delle statue degli antichi egiziani nelle case, a titolo decorativo. E se queste statue sono utilizzate come amuleti, l'interdizione è ancora più rigorosa[2].

Le autorità religiose musulmane sunnite si oppongono fermamente a ogni rappresentazione dei profeti e dei compagni di Maometto. Così l'Accademia saudita di diritto musulmano ha considerato come illecito un piccolo libro che il governo del Qatar le aveva esposto, in cui venivano rappresentate le immagini del profeta Maometto e di 'Ali[3]. L'Indonesia, su decisione delle sue autorità religiose, ha vietato la distribuzione di un numero della rivista *Newsweek* perché presentava un'immagine di Maometto[4]. Un Ministero kuwaitiano ha chiesto alla Commissione di fatwa ciò che pensava della vendita di tappeti su cui c'erano delle immagini di Gesù, e di oggetti d'oro, in legno o in madreperla, che rappresentavano la croce o Gesù. La Commissione ha risposto che è vietato importarli, esporli o possederli perché questi oggetti si riferiscono a un culto diventato nullo coll'islam, recano offesa alla dignità dei profeti, e costituiscono una propaganda di false dottrine, poiché il Corano afferma che Gesù non sia stato crocifisso[5].

Al-Qaradawi, citato sopra, autore prolifico e molto considerato nel mondo musulmano, riassume come segue la posizione da adottare in merito alle statue e alle immagini:

> Le figure assolutamente vietate sono quelle che sono fatte per essere adorate al posto di Dio. Quello che le crea a questo scopo, diventa miscredente. Le più detestabili tra queste figure sono le statue. Chiunque abbia un ruolo nella loro propagazione o istighi ad adorarle, commette un peccato, soppesato in base al suo ruolo nel propagare e nell'istigare.
>
> Sono poi anche vietate le figure che non sono fatte per essere adorate, ma per imitare la creazione di Dio. Se l'artista pretende di creare come fa Dio, è miscredente. Questo ha a che vedere unicamente con l'intenzione dell'artista.
>
> Viene poi il divieto delle statue erette in posti pubblici, per commemorare grandi personalità come i re, i capi e le persone celebri; questo divieto si applica alle statue intere e ai busti.
>
> Altre figure vietate sono le statue di esseri viventi che non sono adorate né riverite. Tutti sono d'accordo sul fatto che farle e possederle sia illecito; si fa

---

1 www.elazhar.com/Ftawa/Default.asp?Lang=a&ViewNo=&Action=View&Doc=Doc1&n=3327&StartFrom=3240&Total=97.

2 www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=394&version=1&template_id=8&parent_id=12.

3 www.taiba.org/entry3/fatawa/tasuir.htm.

4 http://news.masrawy.com/masrawynews/11022002/72802news.htm.

5 www.awkaf.net/fatwaa/part2/hdr-rassem.htm.

eccezione per le statue trattate senza rispetto, come le bambole con cui i fanciulli giocano, o le figure in cioccolato o zucchero che vengono poi mangiate.

Sono poi vietati i ritratti di grandi personaggi, come i sovrani e i capi politici, soprattutto quando siano affissi o appesi ai muri. Sono vitatissimi i ritratti di tiranni, di atei e di individui immorali, perché il rispetto portato loro abbassa l'islam.

Viene poi il divieto delle immagini di persone o di animali, ai quali non si riserva rispetto ma che costituiscono un oggetto di lusso e sono sintomo di una vita raffinata, come, per esempio quelle immagini che rivestono un muro o qualcosa di simile. Queste immagini sono semplicemente da classificare come detestabili.

È lecito fare e acquistare dei disegni e dei quadri di alberi, di laghi, di barche, di montagne o di paesaggi, e simili. Tuttavia, se distraggono dall'orazione o conducono ad una vita stravagante, sono disapprovati.

Le fotografie sono di principio ammesse. Diventano illecite solamente quando il loro argomento è illecito, come, per esempio nel caso di idoli, di individui riveriti a causa della loro situazione religiosa o mondana, soprattutto quando sono miscredenti o depravati come gli idolatri, i comunisti e gli artisti immorali.

Finalmente, se le statue e le immagini vietate sono sfigurate o degradate, il loro uso diventa ammesso. Tale è il caso delle immagini che stanno sui tappeti che si calpestano[1].

C) Distruzione delle statue del Buddha

Il regime comunista dell'Afghanistan aveva proposto, nel 1982, d'inserire fra i beni protetti dall'UNESCO le statue giganti del Buddha di Bamiyan. Nel luglio 1999, un decreto dei talebani diceva:

Le celebri statue buddhiste di Bamiyan risalgono ad un periodo anteriore all'arrivo dell'islam in Afghanistan, e sono tra gli esemplari più imponenti nel loro genere. In Afghanistan non ci sono dei praticanti buddhisti che rendano omaggio a queste statue. Dall'arrivo dell'islam in Afghanistan e fino a adesso, queste statue non hanno subito alcuna alterazione. Il governo considera queste statue con grande rispetto ed ha l'intenzione di proteggerle, come è stato fatto in passato. Inoltre, il governo vede in queste statue un'importante fonte potenziale di redito per l'Afghanistan, in virtù della loro attrattiva turistica a livello internazionale. Inoltre, le comunità buddhiste internazionali hanno fatto sapere recentemente che se venissero danneggiate le statue di Bamiyan, le moschee presenti nei loro paesi lo sarebbero di ritorno. I musulmani del mondo tengono in considerazione questa dichiarazione. Il governo talebano afferma che l'area di Bamiyan non sarà distrutta, ma al contrario protetta[2].

[1] Al-Qaradawi: Al-halal wal-haram, p. 114-115.
[2] Les nouvelles d'Afghanistan, 2001, p. 6.

Due anni dopo, la posizione dei talebani era completamente cambiata. Il 26 febbraio 2001, il mullah Mohammad 'Umar, di cui non si ha alcuna foto, emetteva il seguente decreto:

> Sulla base di analisi giuridiche condotte dall'emiro[1] dell'Emirato musulmano d'Afghanistan e di una decisione della Corte suprema afgana, tutte le statue localizzate nelle differenti regioni del paese devono essere distrutte. Queste statue sono state utilizzate in precedenza come idoli e divinità dai miscredenti che rendevano loro culto. Anche oggi, queste statue vengono rispettate: potrebbero perciò ridivenire degli idoli, in un prossimo futuro. Solo Dio, l'onnipotente, deve essere venerato, e tutte le false divinità devono essere annichilite. Perciò, l'Emirato musulmano dell'Afghanistan ha incaricato il Ministero per la promozione della virtù e della lotta contro il vizio, e il Ministero dell'informazione e della cultura, di applicare la decisione dei religiosi e della Corte suprema, e di distruggere tutte le statue, in modo che in futuro nessuno renda loro culto né porti loro rispetto[2].

Il 14 marzo 2001, i talebani annunciavano la distruzione completa delle statue del Buddha di Bamiyan, di quelle del museo nazionale, e di quelle presenti nei musei e nei siti di altre città dell'Afghanistan. Il 16 marzo, il mullah 'Umar ordinava il sacrificio di cento mucche la cui carne doveva essere distribuita ai poveri, per espiare la colpa dei musulmani nell'aver ritardato la distruzione delle statue del Buddha. Il 22 marzo 2001, i talebani riaprivano il museo di Kabul ai giornalisti. Questi ultimi videro un edificio ripulito da tutto ciò che rappresentava un essere vivente; videro anche che gli uccelli facenti parte di un fregio decorativo erano stati privati della loro testa. Le collezioni presenti nei locali del Ministero dell'informazione e della cultura, e in altri edifici governativi, furono pure ripulite da ogni genere di rappresentazione umana, da parte dei talebani[3].

La distruzione delle statue del Buddha venne qualificata da Centlivres quale terrorismo culturale[4]. In quanto a Koïchiro Matsuura, direttore generale dell'UNESCO, dichiarava in un articolo apparso su *il Mondo* il 16 marzo 2001:

> … bisogna qualificare come delitto il folle gesto compiuto dai talebani a Bamiyan o nei musei d'Afghanistan, contro le statue d'epoca preislamica. Una tale regressione culturale non deve essere permessa. Questo delitto richiede un nuovo tipo di sanzioni. Appena qualche giorno fa, una decisione del Tribunale penale internazionale, nei confronti dell'Ex Iugoslavia, ha esemplarmente incluso fra i sedici capi d'accusa, contro l'attacco del 1991 a danno del porto storico di Dubrovnik in Croazia, la distruzione di monumenti storici.

Si può interpretare il cambiamento di rotta dei talebani in differenti modi. Certi pensarono che fosse dovuta alla loro indignazione e collera, di fronte alle pretese vantate dall'Occidente, alla preferenza occidentale quasi esclusiva per gli idoli, e all'insensibilità dell'Occidente verso le disgrazie che affliggevano l'Afghanistan.

---

[1] Il capo supremo dei Taliban, mullah Muhammad 'Umar.

[2] Testo preso da: www.droitshumains.org/Racisme/Bouddha/.

[3] Centlivres: Les Bouddhas, p. 81.

[4] Ivi, p. 8.

Altri supposero che vi fosse la volontà di distruggere dei monumenti che rappresentavano il paese degli hazara, oppure un desiderio d'iconoclastia spinto all'estremo, o che fosse una reazione al rifiuto di riconoscere il regime talebano, da parte della comunità internazionale, oppure che il tutto servisse a camuffare il saccheggio dei beni antichi dal museo nazionale e dai siti archeologici, effettuato dalle differenti fazioni afghane, ecc. Senza volere ignorare queste spiegazioni, Centlivres scrive:

> Per correttezza bisogna prendere il mullah alla parola e il suo decreto sul serio. Quest'ultimo contiene un'affermazione decisa in merito al carattere irrevocabile della legge religiosa, coerentemente alla posizione degli ulema di Kandahar, i quali interpretano in modo molto fondamentalista il Corano e la Shari'ah. Le alte personalità religiose, politiche e culturali accorse a Kabul in soccorso del patrimonio afghano, hanno ricevuto un'accoglienza gentile, ma le posizioni degli ospiti sono risultate inflessibili. I talebani hanno posto dei limiti rigidissimi, in merito alle immagini: la rappresentazione di esseri animati è considerata come un attentato ad un privilegio di creare, esclusivo di Dio, l'unico creatore. Per essi, ogni rappresentazione dell'essere umano, anche deformato, anche se esplicitamente non realista, è sospettata di condurre all'idolatria, o di essere un prodotto dell'orgoglio di creare dell'artista. Peraltro, i talebani bandiscono dall'Afghanistan giochi, danza e musica, vale a dire ciò che Pascal chiama, molto schiettamente, il divertimento. Negano la legittimità di questa sfera della vita, soggetta all'incostanza, temporale, che non appartiene a Dio né serve a soddisfare necessità naturali, e che distrae l'uomo dal pensiero di Dio. Condannano tutto ciò che possa essere veicolo di pensieri peccaminosi, di emozioni che rischiano di dominare l'uomo, annichilendo la sua ragione e la sua serietà, allontanandolo dalla retta via[1].

Centlivres finisce il suo libro sulla distruzione delle statue del Buddha dicendo:

> Distruggendo le statue del Buddha, i talebani si sono opposti a qualsiasi aggancio di tipo nazionalistico, storico, umanistico o spirituale, relativo all'epoca preislamica. I militanti hazara del Partito dell'unità, i cui capi hanno creduto che le statue di Bamiyan fossero il simbolo archetipico del loro popolo, e i nazionalisti che hanno pensato che l'Afghanistan (Aryana) fosse la culla degli ariani, sono stati delusi. I popoli presenti aldilà dell'Afghanistan, rappresentanti del buddismo vissuto non come una religione nel senso stretto del termine, ma come una via spirituale, alla quale venivano associate estetica e saggezza, riflesse nelle statue del Buddha, e tutti quelli che hanno pensato, all'interno dell'Afghanistan stesso, che il loro paese fosse all'origine della diffusione di forme nuove di arte, si sono visti privati, a causa dell'ideologia dei talebani, della loro identità, e della loro eredità culturale. A quelle rivendicazioni, i talebani ne hanno opposta una radicalmente diversa, quella di un patrimonio culturale fondato esclusivamente sull'islam, in cui il Corano e la Shari'ah, vengono interpretati in senso stretto[2].

---

[1] Ivi, p. 139-140.
[2] Ivi, p. 164.

Il professor Centlivres afferma, in questi due trafiletti, che il gesto dei talebani sia stato dovuto a un'interpretazione molto fondamentalista e stretta del Corano e della Shari'ah. Ma alla luce di ciò che abbiamo visto più alto, bisogna riconoscere che il loro gesto si possa basare su alcune idee condivise da tutti i giuristi musulmani classici.

Centlivres fa notare che le alte personalità religiose, politiche e culturali accorse a Kabul, in soccorso del patrimonio afghano, hanno ricevuto un'accoglienza gentile ma che la posizione degli ospiti è stata inflessibile. Di fronte al moto di protesta generale provocato dalla decisione dei talebani, che ha provocato la collera dei buddisti a livello mondiale, i quali hanno minacciato, in cambio, di distruggere le moschee, decisione che ha dato una cattiva immagine dell'islam, una delegazione dell'OCI, di cui facevano parte il Muftì d'Egitto Nasr Farid Wasil e lo sceicco Al-Qaradawi, ha tentato di dissuaderli dall'attuare tale distruzione. Il Muftì d'Egitto ha dichiarato che il mantenimento di queste statue non fosse illecito, tanto più che esse erano state fatte prima dell'arrivo dell'islam in Afghanistan, e non avevano influenzato in modo irreversibile la fede degli afghani; esse costituivano solamente una tappa della storia di questo paese, e delle tracce del passato, da cui i musulmani potevano trarre delle lezioni a proposito delle nazioni che li avevano preceduti. Ha aggiunto che queste statue potevano portare profitto al paese, a livello turistico. Una posizione simile è stata espressa dallo sceicco dell'Azhar Muhammad Sayyid Tantawi, e dallo sceicco Al-Qaradawi. Il segretario generale dell'Organismo egiziano delle antichità ha proposto di trasferire queste statue in Egitto, e di costruire loro un museo appropriato[1]. Ma delle opinioni contrarie sono state emesse dai musulmani, che hanno poi approvato il gesto dei talebani, considerandolo come conforme alle norme musulmane[2].

5) Invenzioni moderne: fotografia, cinema, televisione e teatro

A parte il problema delle statue e delle immagini trattate dai giuristi classici, i giuristi musulmani moderni si trovano confrontati con un proliferare d’immagini e di rappresentazioni dovute alla fotografia, al cinema, alla televisione e al teatro.

A) Dibattito polemico

Gli autori musulmani considerano che ogni nazione abbia la sua scala di valori. Così gli interessi bancari sono vietati in diritto musulmano, ma fanno parte del sistema economico altrui. Le norme musulmane che prescrivono la discrezione nello sguardo e il velo per la donna, per salvaguardare la morale, sono interpretate dai non musulmani per sottomettere la donna. L'Occidente infonde i suoi valori nelle sue invenzioni, le quali passano ai musulmani, entrando in conflitto con i valori musulmani. Certi autori musulmani sono tentati di rifiutare semplicemente l'uso di queste invenzioni. Ma davanti alla necessità di utilizzarle, altri tentano di individuare quale possa essere l'uso illecito che si potrebbe farne, al fine di vietarlo.

---

[1] http://khayma.com/ahlan/q1.htm; www.elakhbar.org.eg/issues/15246/0503.html; www.suhuf.net.sa/2001jaz/mar/12/wt2.htm.

[2] http://khayma.com/ahlan/80.htm; www.aljazeera.net/programs/shareea/articles/2001/3/3-14-1.htm.

Un autore musulmano dice che gli ebrei abbiano il dominio sul teatro, sui luoghi di tempo libero, sul cinema e sulla stampa, e cerchino in nome dell'arte di "distruggere ogni civiltà, ogni fede, ogni sentimento umano, [...] i valori morali e i sentimenti umani verso se stessi, e verso le proprie cause, umane e religiose"[1]. Un altro cita *I protocolli dei saggi di Sion* (un lavoro falsamente attribuito agli ebrei) che propone il pubblico divertimento, tramite attività del tempo libero, i giochi e l'arte, affinché si smetta di utilizzare il proprio cervello e si cominci ad allinearsi alla posizione sionista[2]. Parlando della televisione, un terzo scrive:

> È probabilmente inutile insistere sulla natura distruttrice e ostile della televisione, nella sua forma attuale, al riguardo dei valori musulmani e degli ideali umani supremi; la realtà mediatica attesta da sé quanto sia negativa e delittuosa[3].

Dopo aver passato in rassegna ventuno svantaggi della televisione, quest'ultimo autore conclude che la televisione sia un mezzo illecito, nella sua forma attuale[4].

Gli autori musulmani si difendono dall'accusa rivolta all'islam, di opporsi a ciò che è bello e all'arte. Citano a questo riguardo il Corano che dice:

> O figli di Adamo, abbigliatevi prima di ogni orazione. Mangiate e bevete, ma senza eccessi, ché Dio non ama chi eccede. Dì: Chi ha proibito gli ornamenti che Dio ha prodotto per i suoi servi, e i cibi eccellenti? Dì: Appartengono ai credenti, in questa vita terrena e soltanto a essi, nel Giorno della Resurrezione. Così spieghiamo i nostri segni a un popolo che sa (7:31-32).

Secondo questi autori l'arte deve essere limitata; deve ovvero servire ad uno scopo preciso, e non essere fine a se stessa. L'uomo deve servirsi delle cose di questa terra per prepararsi all'altra vita:

> Ma voi preferite la vita terrena, mentre l'altra è migliore e più duratura (87:16-17).

Questi autori fanno un paragone fra l'arte occidentale e quella musulmana. Quest'ultima è così descritta:

> L'espressione dell'esistenza, da parte dei musulmani, che si svolge nel quadro delle norme musulmane, mira a raggiungere un obiettivo conforme al diritto musulmano e provoca una reazione particolare conforme al senso musulmano del mondo, dell'essere umano e della vita[5].

B) La fotografia non è un'immagine

Abbiamo visto che Maometto ha maledetto quelli che producevano delle immagini, in quanto, a livello di opera, si mettevano in concorrenza con Dio. I giuristi moderni considerano che questa maledizione non riguardi la fotografia[6], in quanto essa non è un'opera d'arte, ma il riflesso di un oggetto, manifestato su un supporto.

---

1 Hasan: Al-islam wa-qadaya al-fan al-mu'asir, p. 12-13.
2 Al-Qudat: Al-shari'ah al-islamiyyah wal-funun, p. 26-27.
3 Rashid: Qadaya al-lahuw wal-tarfih, p. 221-222.
4 Ivi, p. 222-244.
5 Al-Qudat: Al-shari'ah al-islamiyyah wal-funun, p. 31.
6 Al-Buti: Al-taswir, p. 197. V. anche Abd-al-Khaliq: Ahkam al-taswir fil-shari'ah al-islamiyyah.

Qualsiasi persona può fare una foto, compreso un fanciullo, premendo su un bottone. La foto somiglia a questo riguardo al riflesso prodotto da uno specchio, oppure a quello prodotto sulla superficie dell'acqua. Siccome non si può impedire che si manifesti un riflesso su uno specchio, o sull'acqua, non si può nemmeno impedire che si manifesti un riflesso su una pellicola, o su un altro supporto.

L'utilizzo del termine *surah* per la foto, e del termine *musawwir* per il fotografo, pone tuttavia un problema, poiché questi due termini sono utilizzati dal Corano e dalla Sunnah in relazione alle immagini vietate. Perciò certi autori propongono l'utilizzo di termini alternativi, che non evochino un'interdizione: per esempio *'aks* (riflesso) per la foto, e *'akkas* (colui che cattura il riflesso) per il fotografo[1]. Questi termini sono utilizzati in certe regioni dell'Arabia, probabilmente per risolvere il problema dell'interdizione[2].

Questo ragionamento potrebbe eventualmente essere esteso alle statue eseguite a computer; vengono catturati dei riflessi che mettono in azione dei meccanismi, i quali danno forma alle statue. Gli autori musulmani non si attardano su questa questione, sia perché non conoscono questa tecnica, sia perché le statue sono guardate, in diritto musulmano, con più sospetto rispetto alle immagini.

Parecchie fatwa sono state emesse in merito alla fotografia. Così, i pellegrini egiziani si sono lamentati con le loro autorità, poiché esse richiedevano loro delle fotografie, prima di rilasciare il permesso di uscire dal paese per recarsi in Arabia saudita. Il Ministero di giustizia ha consultato lo sceicco 'Abd-al-Rahman Qarra'ah a questo proposito. Nella sua fatwa del 24 luglio 1921, Qarra'ah dice che è vietato mettere delle effigi di esseri viventi completi, di formato grande o piccolo, su un abito, una moneta, una banconota, una parete o altrove. Se invece gli esseri raffigurati sono incompleti, ovvero rappresentati senza che si vedano i loro organi vitali, o se l'effige è talmente piccola da non poter distinguere gli organi vitali degli esseri rappresentati, allora non è un atto ripugnante possedere questi ritratti. Questa risposta sibillina lascia comprendere che se le foto di passaporto non rappresentano l'essere umano completo, allora sono permesse[3].

In una fatwa del 6 agosto 1980, Jad-al-Haq considera che sia permesso appendere delle foto di esseri umani o di animali, purché non siano oggetto di glorificazione o di adorazione, e purché non incitino alla dissolutezza e alla violazione dei divieti musulmani[4].

La Commissione kuwaitiana di fatwa permise ad un padre di ingrandire la foto di suo figlio deceduto, per tenerla in casa, ma gli raccomandò di ingrandire una foto ritratto sulla quale il figlio non apparisse per intero[5].

---

[1] Al-Buti: Al-taswir, p. 177-183.

[2] Si fa notare che i paesi musulmani cambiarono pure i termini che designavano gli interessi sul capitale, per aggirare il loro divieto, presente in diritto musulmano.

[3] www.elazhar.com/Ftawa/Default.asp?Lang=a&ViewNo=&Action=View&Doc=Doc1&n=3295&StartFrom=3240&Total=97.

[4] V. questa fatwa in: www.elazhar.com/Ftawa/Default.asp?Lang=a&ViewNo=&Action=View&Doc=Doc1&n=3285&StartFrom=3240&Total=97.

[5] www.awkaf.net/fatwaa/part2/hdr-rassem.htm.

La Commissione saudita di fatwa si oppone a ogni foto, relativa a rappresentazione completa o parziale, salvo caso di necessità, come nel caso della foto per il passaporto, o quella che serve per schedare un criminale. Così vieta di scattare foto ricordo ad un matrimonio, foto di famiglia o foto di amici. Dice che le foto che si trovano nei giornali, nelle riviste, o nei libri debbano essere distrutte[1]. In una fatwa, la Commissione dice che la donna non ha il diritto di lasciarsi fotografare il viso perché il suo viso è *'awrah* (indecente), ovvero può eccitare le passioni. Ma se deve fare una foto per il passaporto, al fine di recarsi in pellegrinaggio, può farsi fotografare a causa di necessità[2].

C) Condizioni per la liceità della fotografia

Se la fotografia è dissociata dall'immagine, può comunque rappresentare un oggetto che può essere utilizzato per l'idolatria, la glorificazione o la dissolutezza. Non basta a questo riguardo eliminare le immagini ed accettare le fotografie, o sostituire un termine con un altro: l'interdizione resta[3]. Perciò, gli autori musulmani ricordano i limiti del ricorso alla fotografia, limiti di cui parleremo nei tre seguenti punti:

a) Interdizione di rappresentare Dio e certi personaggi

È vietato disegnare Dio o interpretarlo al cinema, sia in forma completa che parziale. Parimenti è vietato fare sentire una voce, facendo credere che si tratti della voce di Dio. Il Corano dice: "Niente è simile a lui" (42:11). Di conseguenza, ogni immagine e ogni rappresentazione di Dio sono necessariamente inadeguate, e rischiano di recare offesa alla maestà divina, e di ridicolizzarla.

Le due ragioni suddette sono elencate per vietare la rappresentazione dei profeti, e di certi personaggi, in forma d'immagine, di statua, o interpretandone il ruolo al cinema, o simulandone la voce.

Oltre all'interdizione generale di rappresentare un oggetto animato, si rievoca la distruzione, da parte di Maometto, delle immagini di Abramo e di Ismaele (detto 3), e la disapprovazione, da parte sua, delle immagini che si trovavano nella chiesa etiope (detto 9). Si teme anche che la rappresentazione, in forma d'immagine o di statua, conduca all'idolatria. Si segnala infine che la rappresentazione dei profeti debba essere necessariamente menzognera, perché non corrisponde all'originale. E la menzogna è vietata. Si rievocano le parole di Maometto: "Colui che mentisse volontariamente sul mio conto, che occupi il suo posto all'Inferno". Questo detto si applica a ogni menzogna, che sia in forma di parola o di disegno. È anche vietato rappresentare il mulo che trasportò Maometto a Gerusalemme, durante il suo *viaggio notturno*[4].

La Commissione di fatwa dell'Azhar ha emesso una fatwa il 3 febbraio 1955[5] nella quale vietava ogni rappresentazione dei profeti. Indicava innanzitutto come fosse

---

1 www.al-eman.com/Islamlib/viewchp.asp?BID=262&CID=18 (fatwa 2151; 2296; 4636; 7903; 2922; 2961; 4679; 1452; 1377; 2742; 3208; 3703; 4885).

2 www.al-eman.com/Islamlib/viewchp.asp?BID=262&CID=18 (fatwa 2595).

3 Al-Sabuni: Rawa'i' al-bayan, vol. II, p. 416-417.

4 Al-Qudat: Al-shari'ah al-islamiyyah wal-funun, p. 109-110.

5 Pubblicato in: Majallat al-Azhar, vol. 26, febbraio 1955, p. 690-700. V. anche la fatwa di Jad-al-Haq del 17 agosto 1980 in: www.elazhar.com/Ftawa/Default.asp?Lang=a&ViewNo=&

materialmente impossibile rappresentarli. Così, un qualsiasi film su Adamo ed Eva in Paradiso, porrebbe dei problemi in merito a come rappresentare Dio e l'albero da cui mangiarono, in quanto quest'ultimo non è descritto nel Corano. E un film su Mosè non potrebbe riproporre i miracoli che egli compì davanti al Faraone. Un film su Giuseppe sedotto dalla moglie d'Al-'Aziz non potrebbe mostrare il contenuto di questa seduzione, poiché essa non è descritta, in modo dettagliato, nel Corano. Poi la Commissione dice che sarebbe indecente rappresentare Maometto coi miscredenti che l'insultavano e lo consideravano un matto e uno stregone. Questo rischierebbe di provocare delle risse tra quelli che rispettano i profeti, e quelli che se ne burlano, mettendo in pericolo il mantenimento dell'ordine pubblico. La Commissione indica che Maometto vietò ai musulmani di rilasciare dichiarazioni sulla sua persona, in rapporto ad altri profeti affinché ciò non provocasse delle dispute tra i suoi adepti e quelli degli altri profeti. Fa notare che un film sui profeti avrebbe delle conseguenze nefaste:

- Seminerebbe il dubbio nella fede della gente e distruggerebbe la stima che la gente prova verso coloro che considera eccellenti.
- Provocherebbe delle discussioni e dei commenti in merito a questi nobili personaggi, mentre essi devono restare al di sopra di ogni critica.
- Dividerebbe la società e farebbe insorgere le comunità religiose le une contro le altre.
- Costituisce una menzogna su Dio e sui suoi messaggeri, perché la messa in scena non può mai corrispondere alla realtà. Mentire su Dio è un atto di miscredenza. Maometto dice: "Quello che mi vede nel sonno mi vede realmente, perché anche il diavolo è incapace di imitare la mia immagine". Ora, se anche il diavolo è incapace di imitare Maometto, che cosa dire degli uomini?

La Commissione conclude che sia necessario lasciare i profeti avvolti nella loro aura di gloria, e che sia necessario lasciar loro la loro dignità; gli autori possono esercitare la loro arte attingendo dal vasto repertorio esistente, di opere letterarie e storiche. Finisce col versetto:

> Nelle loro storie c'è una lezione per coloro che hanno intelletto. Questo [Corano] non è certo un discorso inventato, ma è la conferma di ciò che lo precede, una spiegazione dettagliata di ogni cosa, una guida e una misericordia per coloro che credono (12:111)[1].

Questa interdizione di rappresentare certi personaggi è stata integrata nel decreto 220 del 1976 del Ministero egiziano dell'informazione e della cultura. L'articolo 1 di questo decreto prevede che il controllo delle produzioni artistiche sia volto ad innalzare il livello dell'arte, poiché esse siano un mezzo di affermazione dei valori religiosi, spirituali e morali della società, sviluppino la cultura generale e salva-

---

Action=View&Doc=Doc1&n=3274&StartFrom=3240&Total=97. Fatwa di Hasanayn Muhammad Makhluf del 7 maggio 1950 in: www.elazhar.com/Ftawa/Default.asp?Lang=a&ViewNo=&Action=View&Doc=Doc1&n=3306&StartFrom=3240&Total=97. Decisione dell'Azhar dell'11 febbraio 2002: http://news.masrawy.com/masrawynews/11022002/72802news.htm.

1 Al-Sulayman: Al-bayan al-mufid, p. 95-101.

guardino i costumi, l'ordine pubblico e la gioventù dalla devianza. A questo riguardo, l'articolo 2 indica le produzioni vietate, di cui sotto cifra 2:

> Fare vedere l'immagine del profeta Maometto, in modo esplicito o simbolico, le immagini di uno dei califfi, delle persone della casa di Maometto, e dei dieci annunciatori del Paradiso[1], o farne sentire la voce. È vietato parimenti fare vedere, in generale, l'immagine di Gesù o dei profeti. Per ciò bisogna riferirsi alle autorità religiose competenti.

L'interdizione di rappresentare i profeti è all'origine delle difficoltà incontrate da Youssef Chahine, un copto, durante la produzione del suo film *L'emigrato*. All'inizio, questo film aveva per titolo *Giuseppe*, in quanto metteva in scena la storia biblica e coranica di Giuseppe, in Egitto. La sceneggiatura iniziale di questo film fu rifiutata dall'Azhar che gli fece, nella sua lettera del 7 ottobre 1992, i seguenti rimproveri:

- La sceneggiatura comporta delle immagini di profeti di Dio e dei fratelli di Giuseppe. E questo è vietato dalla legge.
- Il film riporta dei fatti erronei, in quanto contrari a ciò che è riportato dal Corano.
- La sceneggiatura dipinge Giacobbe e Giuseppe in modo indegno dei profeti quali furono[2].

Questo rifiuto è stato reiterato il 9 febbraio 1993, rimproverando all'autore della sceneggiatura di non avere tenuto conto delle precedenti osservazioni, particolarmente di avere mantenuto la presenza del profeta Giuseppe, cosa che l'Azhar non aveva permesso, sia che ci si rivolgesse a Giuseppe di un periodo anteriore all'inizio della sua missione profetica, che posteriore ad essa, e questo per rispetto al messaggio dei profeti[3]. Youssef Chahine ha provato allora a modificare le scene e a cambiare i nomi dei personaggi. Il titolo del film è diventato *L'emigrato*, e il nome dell'eroe del film è diventato *Ram*. Malgrado ciò, l'Azhar ha ribadito la sua interdizione del film, il 27 gennaio e il 5 febbraio 1994, considerando che la storia del film somigliasse alla storia di Giuseppe, e avesse dei propositi, e mostrasse dei gesti, che ferivano la dignità dei profeti[4]. Ma il Servizio di controllo delle produzioni artistiche ha ignorato questa interdizione e ha autorizzato la produzione del film.

Dopo l'uscita del film e il suo grande successo, un avvocato ha intentato un'azione il 5 ottobre 1994 chiedendo al tribunale l'interdizione della sua proiezione e della sua esportazione. Il querelante giustificava il suo lamento con il fatto che, essendo un cittadino egiziano musulmano, aveva subito un grande pregiudizio psichico e morale a causa di questo film, recante offesa ai profeti, all'Egitto e al popolo egiziano[5]. Youssef Chahine ha risposto che non ha rappresentato dei profeti, ma si è

---

[1] V. su questi dieci personaggi: www.khayma.com/alsahaba/list/best.HTML.
[2] Testo in: Al-Al-Sawi: Youssef Chahine, p. 156-164.
[3] Ivi, p. 165.
[4] Ivi, p. 170-175.
[5] Ivi, p. 176-204.

semplicemente ispirato dalle loro storie in quanto essi sono dei modelli per gli esseri umani. Non si può vietare una simile ispirazione[1]. Ha aggiunto che il film fosse un'autobiografia immaginata (Youssef in arabo significa Giuseppe). Lui è emigrato negli Stati Uniti per imparare il suo mestiere, prima di ritornare nel suo paese, ed anche Ram è emigrato in Egitto per imparare la scienza degli egiziani. Ha accusato l'avvocato di volere diventare famoso, prendendosela con il film[2]. Tuttavia, il 29 dicembre 1994, il giudizio della Camera di consiglio ha dato ragione all'avvocato, e la proiezione e l'esportazione del film sono state vietate. Ma, con una decisione del 29 marzo 1995, il Tribunale di appello ha tolto l'interdizione, considerando che il querelante non avesse il diritto di sporgere un tale querela, non avendo subito alcun pregiudizio a causa di questo film; non c'era motivo di procedere ad un processo, in quanto il diritto egiziano non riconosce l'azione popolare (*hisba*)[3]. Il Tribunale ha invocato l'articolo 3 del Codice di procedura penale egiziano, che dice:

> Nessuno può sporgere querela o formulare un'opposizione, a meno che non ci sia un interesse legittimo, riconosciuto dalla legge. Tuttavia basta dimostrare l'esistenza di un interesse, se lo scopo della domanda è di evitare un pericolo imminente, o è quello di salvaguardare un diritto, quando le prove rischiano di sparire a causa di litigio.

Temendo la moltiplicazione dei processi contro gli artisti e gli scrittori, il Parlamento egiziano ha esteso questo articolo e l'ha completato coll'articolo 3bis, nel 1996:

> Articolo 3 – In base a questa legge o a qualsiasi altra legge, nessuno può sporgere querela o formulare un'opposizione, a meno che non ci sia un interesse personale, diretto e legittimo, riconosciuto dalla legge.
>
> Tuttavia basta l'esistenza di un interesse probabile, se lo scopo della domanda è di evitare un pericolo imminente, o di salvaguardare un diritto, quando le prove rischino di sparire a causa di litigio.
>
> Se le condizioni menzionate nei due paragrafi precedenti non sono adempite, il Tribunale può decidere da sé, in qualsiasi momento del processo, di rigettare la domanda.
>
> Articolo 3bis - La disposizione precedente non si applica al potere del procuratore generale, nel quadro della legge relativa all'intentare un'azione, all'intervenirvi, e al fare opposizione a una decisione che la concerne. Parimenti, non si applica ai casi dove la legge permette a una persona, che non ha diritto d'intentare un'azione, di fare appello o di lamentarsi, al fine di salvaguardare un interesse personale, riconosciuto dalla legge.

Segnaliamo a questo riguardo il parere dello sceicco libanese 'Abd-Allah Al-'Alayli (d. 1996). Si stupisce che le autorità religiose permettano, in generale, fotografie e

[1] Intervista a Youssef Chahine di Majallat adab wa-naqd, giugno 1995, in: Al-Al-Sawi: Youssef Chahine, p. 205-211.
[2] Shumayt: Youssef Chahine, p. 223-233.
[3] Al-Sawi: Youssef Chahine, p. 135-139.

film sul periodo successivo a Maometto, ma rifiutino di produrre un film sul periodo del Profeta. Si chiede:

> La ricompensa della santità consiste nel nasconderla? La glorificazione dell'eroismo consiste nel cancellarlo e nell'ignorarlo? Ora, che cosa è più comunicativo per i cuori: la predicazione della parola o la predicazione accompagnata da rappresentazioni e immagini? Non prevedo una risposta idiota da parte delle autorità religiose. Di conseguenza considero che ci sia interesse a fare un film sul periodo profetico, per rafforzare la fede[1].

Una fatwa dell'imam sciita 'Abd-al-Majid Al-Khu'i va nello stesso senso. Alla domanda di sapere se sia possibile fare un film sul profeta Maometto e sugli imam, e se sia possibile rappresentare questi personaggi e i profeti che li hanno preceduti, dice:

> La chiave per rispondere a tutte queste domande è la stessa, ovvero la liceità. C'è niente di male se l'opera non mira ad arrecare offesa a essi, e se essa non porta ad arrecare loro offesa, in futuro[2].

b) Interdizione dell'idolatria o della glorificazione

Se la foto, contrariamente all'immagine, è permessa, ciò che è vietato sotto forma d'immagine, resta vietato sotto forma di foto. Non si potrebbe prendere, a questo riguardo, una foto di una statua o di un'immagine sacra, per appenderla al muro[3]. Parimenti, sarebbe vietato appendere una foto di un dirigente politico, di un eroe nazionale, di uno scienziato o di una star. Il siriano Al-Buti figlio dice che la foto dovrebbe essere assimilata, per analogia, all'immagine, se rappresentasse un essere animato non decapitato, umano o animale. L'angelo non entra in una casa dove ci sia una tale foto. Ma Al-Buti non si dilunga su questa questione molto delicata, probabilmente a causa del culto della personalità praticato in Siria[4]. Suo padre è ancora più prudente, e considera che non sia possibile paragonare la foto all'immagine. Dice che l'interdizione dell'immagine sia legata al culto, e ricorda che l'analogia non è utilizzabile in questo campo[5].

La Commissione saudita di fatwa vieta d'esporre l'effige di un re, di uno scienziato o di un santo, che sia sotto forma d'immagine, di foto o di statua[6].

c) Rispetto delle regole di decenza

Il diritto musulmano fissa delle norme rigorose in materia di decenza, vietando la promiscuità tra uomini e donne che non hanno un legame di parentela, e fissando le parti del corpo dell'uomo o della donna che si ha il diritto di esporre allo sguardo di altrui[7]. Queste norme si applicano tanto alle persone reali, quanto a quelle rappre-

---

1 Al-'Alayli: Ayn al-khata', p. 128.
2 www.al-shia.org/html/ara/books/sirat/1/s30.html, fatwa 1203. Questo imam fu assassinato a Najaf il 10 aprile 2003, sotto occupazione americana.
3 Al-Qaradawi: Al-halal wal-haram, p. 113.
4 Al-Buti: Al-taswir, p. 198, 223-224.
5 Al-Buti: Al-taswir, prefazione, p. 10.
6 www.al-eman.com/Islamlib/viewchp.asp?BID=262&CID=18 (fatwa 3059).
7 V. particolarmente i versetti 7:26-27; 24:27 e 30-31; 33:32-33, 53 e 59.

sentate in immagine, nell'arte, in foto, alla televisione, o al cinema[1]. Si considera anche che sia più grave guardare una foto che guardare la persona reale, rappresentata in questa foto, perché guardare una foto provoca meno imbarazzo di guardare una persona reale[2]. Non si dovrebbe così nemmeno gettare uno sguardo sulla foto di una donna che mostri una parte vietata del suo corpo, salvo in caso di necessità: insegnamento, sicurezza del paese, ecc. In questi casi, guardare diventa obbligatorio.

Al-Buti permette di fare un documentario, ma esige che un documentario rivolto alle donne, sia fatto da donne, e sia in merito a delle donne, e che sia visto solamente da esse. Ne è parimenti del documentario che si rivolge agli uomini. È vietato invece fare un film su un matrimonio, dove siano presenti delle donne, poiché rischierebbe di essere visto anche da uomini, che non hanno il diritto di guardare queste ultime[3].

Al-Qaradawi permette di andare al cinema, se questo non implica dissolutezza e ubriachezza, non contesta i dogmi dell'islam né la sua morale, non impedisce di compiere un dovere religioso come, in particolare, le preghiere, e se il pubblico non è misto[4].

Il 24 marzo 1979, rispondendo a una domanda del Comitato degli studenti di belle arti di Alessandria, Jad-al-Haq dice che non è permesso disegnare un modello nudo di uomo o di donna, anche se fosse a scopo educativo. Non evoca qui le norme musulmane sull'arte ma quelle sulla decenza[5].

D) Applicazione delle norme musulmane al teatro

Le norme suddette concernenti la foto, il cinema e la televisione si applicano anche al teatro benché non si tratti di rappresentazione figurata, ma semplicemente di rappresentazione, in quanto un attore in carne ed ossa recita il ruolo di colui che rappresenta[6].

Un autore musulmano spiega che, contrariamente agli altri campi del sapere greco, le commedie non sono state tradotte in arabo durante il Medioevo, perché i loro temi non corrispondevano allo spirito arabo. Tali traduzioni hanno avuto luogo solo quando i musulmani sono stati conquistati, e dunque privati della loro libertà di scelta. E oggi, l'opposizione musulmana al teatro è una conseguenza "del permissivismo e della dissolutezza ereditato in Occidente dalla commedia greca"[7]. Questo autore permette il teatro alle seguenti condizioni, raramente rispettate dal teatro del mondo arabo-musulmano[8]:

---

1 Al-Buti: Al-taswir, p. 200-205.
2 Ivi, p. 198, 208, 219-221.
3 Ivi, p. 235.
4 Al-Qaradawi: Al-halal wal-haram, p. 296-297.
5 www.elazhar.com/Ftawa/Default.asp?Lang=a&ViewNo=&Action=View&Doc=Doc1&n=3272&StartFrom=3240&Total=97.
6 A causa di una mancanza di spazio, non abbiamo analizzato la posizione ebraica e cristiana in merito al teatro. Sulla posizione cristiana, v. Reymond: Théâtre et christianisme.
7 Hasan: Al-islam wa-qadaya al-fan al-mu'asir, p. 257-265.
8 Ivi, p. 268-271.

- Non deve mettere in scena personalità storiche che sono avvolte da un'aura di santità, nella mente dei credenti, come i profeti e i primi califfi.
- Il teatro deve essere estraneo alla dissolutezza, alla sessualità esplicita, alla consumazione di alcol.
- Non devono esserci donne svelate, o promiscuità tra uomini e donne.
- Deve fare gli interessi della religione, della scienza, della società e dell'umanità.
- Non deve essere al servizio di un potere straniero, di principi distruttivi o di una dottrina considerata miscredente.
- Gli attori devono essere delle persone molto coscienti dei problemi della società, e devono servire da modelli la realizzazione del bene della società.

Un altro autore legittima la messa in scena come segue:

- L'angelo Gabriele è apparso a Maria sotto forma di uomo: "Le inviammo il Nostro Spirito, che assunse le sembianze di un uomo perfetto" (19:17).
- Gli angeli hanno partecipato a due battaglie coi musulmani sotto forme diverse[1].
- Il maestro insegna ai suoi alunni come praticare l'abluzione: questo è già fare teatro.
- Il profeta ha mandato alle autorità straniere della sua epoca dei diplomatici, per invitarle ad abbracciare l'islam.

Ma questo autore aggiunge che per essere lecito, il teatro deve trattare di un argomento lecito, in modo lecito. Ciò che non si può fare nella realtà, non si dovrebbe farlo in scena. Così non si dovrebbe calpestare il Corano o commettere adulterio in scena, con il pretesto che si stia recitando un pezzo. Non si può giurare neanche in nome di una divinità diversa da Dio, o fare un falso giuramento: "Con i vostri giuramenti non fate di Dio un ostacolo all'essere caritatevole" (2:224). Si devono rispettare le norme della decenza, evitare la promiscuità e il travestitismo. Non si possono erigere delle statue pagane quali sceneggiatura, o sostenere il ruolo di una divinità pagana o Dio. Non ci si può burlare della religione (9:65-66). Un attore non può sostenere il ruolo di un padre, e un fanciullo il ruolo di un figlio, in quanto l'adozione è vietata in diritto musulmano. Non si può ripudiare la moglie in scena, perché il ripudio per scherzo è considerato come compiuto seriamente[2]. È vietato rappresentare i profeti o i compagni di Maometto[3].

E) Posizione estrema degli scienziati sauditi

In un paese come l'Egitto, le autorità religiose e civili permettono di fare del cinema e del teatro, ma a condizione di non rappresentare dei personaggi determinati, di non intaccare i dogmi musulmani e di rispettare le regole della decenza.

In Arabia saudita gli scienziati religiosi adottano in generale una posizione nettamente più ostile al cinema e al teatro, anche se questi vorrebbero servire a diffondere la religione musulmana. Un autore saudita ha riunito le fatwa saudite in un

---

1 Ibn-Kathir: Al-sirah al-nabawiyyah, vol. 1, p. 633.
2 Al-Qudat: Al-shari'ah al-islamiyyah wal-funun, p. 345-372.
3 Ivi, p. 379-380.

piccolo libro pubblicato al Cairo. Per lui, l'interpretazione di un singolo versetto del Corano, compensa la recitazione di un qualsiasi dramma. Mette 19 condizioni affinché il cinema e il teatro siano leciti. Le riassumiamo nei seguenti punti:

- Non rappresentare i profeti o i compagni di Maometto.
- Non mentire, anche se fatto a scopo di divertimento.
- Non mettere in scena i riti religiosi: pellegrinaggio, preghiera, ecc.
- Non imitare un animale col gesto o colla voce. Si basa qui sul versetto: "Sii modesto nel camminare e abbassa la tua voce: invero la più sgradevole delle voci è quella dell'asino" (31:19).
- Non praticare il travestitismo: un uomo non sostenga il ruolo di una donna e non la imiti, e viceversa.
- Non sostenere il ruolo di un politeista come Abu-Jahl o Faraone, o rappresentare il diavolo.
- Non sostenere il ruolo di un perverso che rifiuta di pregare, consuma dell'alcol o fa lo stregone.
- Non sostenere il ruolo di un personaggio religioso devoto.
- Non pronunciare delle parole di miscredenza (a meno di specificare che si tratta di una parola che il miscredente ha detto).
- Non insultare un musulmano o menzionare il nome di qualcuno che non vuole essere menzionato, soprattutto se è assente.
- Non inventare una storia (a meno che non venga detto all'inizio "supponiamo che questo possa accadere …"). Maometto dice: "Disgrazia a quello che racconta delle storie, mentendo per fare ridere la gente. Disgrazia a lui. Disgrazia a lui".
- Non impedire il compimento della preghiera o qualsiasi altro dovere religioso.
- Non perdere tempo o denaro nella preparazione della messa in scena.
- Non somigliare alla Gente del Libro, come gli ebrei o i cristiani, che sia per i loro abiti o per altro[1].
- Non utilizzare un ferro per indicare un musulmano.
- Non portare posticci o parrucche.
- Non parlare male dei morti o ridicolizzarli, salvo ragione valida.
- Non parlare in modo improprio o artificiale.

---

[1] È vietato al musulmano somigliare ai miscredenti. Si cita qui un detto di Maometto che dice: "Quello che somiglia a un gruppo ne fa parte" (Ibn-Hanbal, detto 5114). Molti altri detti di Maometto vanno nello stesso senso (v. per esempio Ibn-Hanbal, detto 21780 e Muslim, detto 2103). Si citano anche i due seguenti versetti coranici: "In verità questa è la mia retta via: seguitela e non seguite i sentieri che vi allontanerebbero dal suo sentiero" (6:153); "Non siate come coloro che dimenticano Dio e a cui Dio fece dimenticare se stessi. Questi sono i malvagi" (59:19). Certi giuristi classici vanno fino a prevedere la pena di morte per coloro che somiglino ai miscredenti e rifiutino di ricredersi (v. su questo tema Al-Luwayhiq: Al-tashabbuh, p. 126-127).

- Non credere che la messa in scena sia un atto religiosamente meritorio, che faccia parte della religione o che sia permesso dalla religione.

L'autore conclude che queste condizioni sono impossibili da adempire, e che perciò è vietato fare del teatro o del cinema[1].

Si costata tuttavia un'evoluzione. Così, l'ATS ha pubblicato il 15 ottobre 2005, che una ventina di anni dopo l'interdizione delle proiezioni pubbliche, considerate contrarie alla legge islamica, la prima sala cinematografica in Arabia saudita sarebbe stata inaugurata, a novembre 2005. Ma sarebbe stata autorizzata a diffondere unicamente dei disegni animati. La sala sarebbe stata aperta alle donne e ai fanciulli, in un hotel di Riad, in occasione del *Fitr*, festa che segna la fine del mese di digiuno musulmano di Ramadan. Il giornale *Al-Hayat* ha specificato che la sala, di una capacità di 1400 posti, avrebbe organizzato tutte le sere tre proiezioni di un'ora, per la visione di film d'animazione stranieri, doppiati in arabo. Il giornale indica inoltre che il progetto sarebbe il preludio del lancio di veri cinema in Arabia saudita. Parecchi caffè nelle città principali del Regno mostrano già dei film, avvenimenti sportivi, e video clip, su degli schermi televisivi giganti[2].

6) Ibernazione e risveglio delle norme religiose

In diritto positivo, una norma anteriore è abrogata da una nuova norma, voluta dal Sovrano. In diritto religioso, le norme rimangono quelle della fine della rivelazione. Nessuno ha il diritto di cambiare il testo così fissato, testo che dovrebbe reggere la società in ogni tempo e luogo. Si possono sfruttare le sue contraddizioni, e fare uso dei permessi speciali (in caso di necessità per esempio), ma non si può dichiararlo nullo, anche se gli capita di cadere in uno stato d'ibernazione durante i secoli. Basta che qualcuno venga a spolverarlo affinché il testo religioso ritrovi tutto il suo vigore. Questo si è verificato in Afghanistan, finendo con la distruzione delle statue del Buddha, ed è quello che rischia di accadere altrove, se domani dei movimenti islamici vi assumessero il potere.

Slimane Benaïssa, autore, regista e attore algerino, ha composto un pezzo comico intitolato *Profeti senza Dio*[3], che trattava esclusivamente della questione della rappresentazione dei profeti. Per la recitazione, ha fatto incontrare un ebreo, un cristiano e un musulmano, che avrebbero dovuto recitare rispettivamente il ruolo di Mosè, di Gesù e di Maometto. Il musulmano si è tuttavia rifiutato di sostenere il ruolo di Maometto, perché la sua religione glielo vietava. In una conversazione telefonica che ho avuto con Slimane Benaïssa, questo ha detto che se domani gli islamisti assumessero il potere in Egitto o altrove, farebbero esattamente ciò che hanno fatto i talebani in Afghanistan, e distruggerebbero tutte le statue che trovassero sulla loro strada. Questo timore del risveglio delle norme religiose si è concretizzato in una fatwa emessa, a marzo 2006, da 'Ali Jum'ah, Gran muftì d'Egitto, che rendeva illecito l'uso delle statue per la decorazione delle case. Questo ha provocato una condanna immediata da parte degli intellettuali egiziani, i quali hanno con-

---

1 Al-Sulayman: Al-bayan al-mufid, p. 107-112.

2 http://jeunesdumaroc.com/breve2708.html. V. l'informazione in arabo in: www.alarabiya.net/Articles/2005/10/16/17745.htm.

3 Benaïssa: Prophètes sans dieu.

siderato che tale fatwa incoraggiasse i fanatici a distruggere le statue dei tempi faraonici, su imitazione dei talebani[1]. Davanti a queste critiche, il Gran muftì si è ricreduto[2], ma certi scienziati dell'Azhar gli avevano dato il loro appoggio[3].

Il problema del risveglio delle norme religiose non si pone unicamente in rapporto all'arte, ma praticamente in rapporto a tutti i campi trattati dal diritto religioso, come l'abbiamo visto all'inizio di questa parte col diritto penale.

Capitolo VI.
Divieti alimentari e la macellazione rituale

Si trovano dei divieti alimentari dovunque nel mondo, e questi divieti differiscono da un gruppo sociale all'altro, anche se talvolta coincidono. Rare sono le persone che sono onnivore. Ci interesseremo dei divieti alimentari che possono essere considerati come comunemente accettati dai musulmani, in relazione a considerazioni religiose. Li metteremo a confronto con i divieti alimentari ebraici e cristiani, e accenneremo del delicato tema della macellazione rituale in Svizzera.

I. Divieti alimentari presso gli ebrei

I divieti alimentari ebraici sono stabiliti dall'Antico Testamento, e elaborati dalla Mishnah e dal Talmud[4]. Gli alimenti permessi sono chiamati alimenti *kosher*, vale a dire adeguati, adatti alla consumazione. Il termine *kosher* è utilizzato anche per cose diverse dagli alimenti. Così si dice per esempio "un testimone *kosher*" quando la persona adempie le condizioni legali per testimoniare, e "un rotolo del Torah *kosher*" quando esso è senza errori[5]. L'Antico Testamento parla di animale puro (*tahor*) e di animale impuro (*tame*), termini che utilizzeremo in questo testo. Riassumiamo di seguito le norme ebraiche relative ai divieti alimentari.

1) I mammiferi terrestri

Sono considerati puri solo gli animali che hanno l'unghia bipartita, divisa in due da una fessura, e che ruminano (Dt 14:6). L'Antico Testamento ne menziona espressamente dieci: il bue, la pecora e la capra; il cervo, la gazzella, il daino, lo stambecco, l'antilope, il bufalo e il camoscio (Dt 14:4-5). Tutti gli altri mammiferi a cui manca una di queste caratteristiche o entrambe, sono vietati. È il caso degli animali seguenti: il cammello, la lepre, l'irace, che ruminano ma non hanno l'unghia biparti-

---

1 Diwan al-'arab, 30 marzo 2006: www.diwanalarab.com/spip.php?article3882.

2 Al-Sharq al-awsat, 30 marzo 2006: www.asharqalawsat.com/details.asp?section =4&issue=9984&article=355651.

3 Ishraqah, 28 giugno 2006: www.ishraqa.com/newlook/art_det.asp?ArtID=1531&Cat_ID=16.

4 Questi divieti sono trattati in: Lv cap. 11 e Dt cap. 14. V. anche sul divieto di consumare il sangue Lv 17:14 e Dt 12:23; sulla macellazione Es 12:21; sul vino Es 22:19; sul divieto di macellare l'animale e il suo piccolo lo stesso giorno Lv 22:28; sul divieto di cucinare carne con latte Es 23:19 e 34:26, e Dt 14:21. Nel Talmud si trovano i capitoli seguenti: Trattato Shabbat e Pessahim (sabato e Pasqua) sulla preparazione di cibo per il sabato e per la Pasqua; Trattato Avoda Zara (culto idolatra) sulla preparazione del vino; Trattato Houline (cose profane), che è il più importante trattato e contiene 12 sotto-capitoli. Una presentazione delle norme presenti in questi Trattati, si trova nel libro Shulkhan Arukh.

5 Bauer: La nourriture cacher, p. 9.

ta; il porco, che ha l'unghia bipartita ma non rumina (Dt 14:7-8). L'Antico Testamento menziona in quest'ultima categoria 42 animali impuri.

2) Gli uccelli

Gli uccelli sono puri eccetto 24 specie considerate impure il cui elenco è compilato a partire dal Lv 11:13-19 che ne menziona 20, e dal Dt 14:12-18 che ne menziona 21, tra cui l'aquila, lo struzzo, il pellicano, la cicogna, il gufo, ecc. Nella pratica sono considerati come puri gli uccelli domestici (gallina, quaglia, anatra, oca, ecc.) e come impuri gli uccelli selvaggi, e in particolare gli uccelli rapaci. Per un ebreo comune, non è facile riuscire ad identificare tutti gli animali vietati. Perciò, certe anatre e piccioni sono consumati solo dopo che la specie a cui appartengono è stata identificata da un esperto[1]. Il fagiano è considerato come puro dalla comunità ebraica tedesca, e impuro per le altre. Le uova degli uccelli impuri sono impure. Il Talmud dà come indizio il fatto che le uova impure sono rotonde.

3) Gli animali acquatici

Sono puri solamente gli animali acquatici che hanno pinne e squame (Lv 11:9-12). Tutti i pesci a cui manchino pinne o squame, o entrambe, e tutti i crostacei, come pure i frutti di mare, sono impuri. Il pesce spada ha creato dei problemi di classificazione. I Sefarditi lo considerano puro, mentre gli Askenaziti in Inghilterra lo vietano.

4) Le altre specie

Tutte le altre specie come i roditori, i rettili, i batraci, gli insetti e gli invertebrati sono impuri. L'Antico Testamento fa tuttavia eccezione per quattro tipi di cavallette commestibili (Lv 11:22). Ma è difficile identificarle oggi[2]. Sebbene l'ape sia un animale vietato, il suo miele può essere mangiato.

5) I prodotti della terra

I prodotti della terra sono puri, eccetto i frutti (detti *orlah*) di un albero durante i suoi primi tre anni (Lv 19:23), e il primo morso (detta *halah*) di pane o di dolce preparato con uno di questi cinque cereali: grano, orzo, farro, avena e segale. Questa particella veniva offerta ai preti. La padrona di casa preleva un piccolo pezzo di questo pane o di questo dolce, e lo brucia[3].

6) Le bevande

I succhi di frutta e di verdura possono essere consumati. Il latte degli animali puri, come il latte di mucca, è autorizzato, mentre il latte degli animali impuri, come il latte di asina, è vietato. Il vino e i liquori a base di uva, come il cognac, sono un prodotto puro e possono essere consumati. Ma la Torah vieta l'uso e la consumazione di bevande a base di uva, e qualsiasi prodotto pressato, che non siano stati fabbricati sotto il controllo di un rabbino competente, o che siano stati manipolati da un non ebreo. Questo divieto si estende all'aceto, all'olio di semi d'uva e allo zucchero d'uva[4]. Il Levitico prescrive ai preti: "Non bevete vino o bevanda ine-

1 Les lois alimentaires, p. 3.
2 Ivi, p. 3.
3 Bauer: La nourriture cacher, p. 10-14.
4 Les lois alimentaires, p. 6.

briante […], quando dovete entrare nella tenda del convegno […]. Questo perché possiate distinguere ciò che è santo da ciò che è profano e ciò che è immondo da ciò che è mondo e possiate insegnare agli israeliti tutte le leggi che il Signore ha date loro per mezzo di Mosè" (Lv 10:9-11). In Ezechiele è chiesto al prete di non bere vino "quando dovrà entrare nell'atrio interno" (Ez 44:21). Ci sono anche voti da fare, temporanei o continui, di non bere vino (v. Nb 6:3-4; Jg 13:7 e 14 e Lc 1:15).

Se un non ebreo tasta certi prodotti puri, questi prodotti diventano impuri e dunque inconsumabili. Moshe Menuhin, padre del famoso violinista Yehudi Menuhin, riporta che la casa di suo nonno nella Colonia ebraica di Bokhara in Palestina, fu aperta ai *gentili* (*goyim*) durante una Pasqua. Fu preparata loro una tavola separata. Menuhin aggiunge:

> Appena gli invitati stranieri furono partiti, [il nonno] andò fino al tavolo degli invitati e, con un sorriso, prese tutte le bottiglie di vino che erano state aperte (ce ne erano parecchie), le portò fuori e le svuotò nel canale di scolo. Alcune delle bottiglie erano quasi piene e non comprendevo un tale spreco. Chiesi: "Quale male hanno fatto al vino i goyim?" Il nonno sorrise e spiegò che, secondo il codice delle leggi ebraiche, ogni vino aperto da un *goy* diventava *yayin nesech*, vino pagano e di conseguenza imbevibile[1].

Yediot Ahranot, giornale israeliano in ebraico, riporta che nell'aprile 2000 il Gran Rabbinato d'Israele ha ordinato ai fattori ebrei, sotto minaccia di non consegnare loro il certificato di purezza, di gettare circa 2.4 milioni di litri di latte, il cui valore è stato stimato a 2.5 milioni di dollari americani. La ragione: si era scoperto che i non ebrei (*goyim*), erano stati coinvolti nella produzione del latte. Questo latte è stato versato allora nei canali di scolo. Il sito musulmano *Internet Sound Vision*, che ha riportato questa notizia, l'ha commentata dicendo che sarebbe stato augurabile che quel latte fosse stato dato a coloro che si è supposto l'avessero reso impuro. Fino ad allora si sapeva solamente che secondo la legge indù di Manu Smirti, il cibo diventava sporco se toccato da una persona appartenente alla casta degli intoccabili[2].

7) Gli alimenti offerti agli idoli

Affinché gli animali permessi e il vino restino puri, occorre che non siano libagioni offerte agli idoli. Altrimenti, se si consuma un tale alimento si diventa partecipi del culto idolatra (Es 22:19)[3]. Perciò, la fabbricazione del vino deve essere controllata da un ebreo, dall'inizio fino alla fine.

8) Il sangue

L'Antico Testamento vieta di consumare il sangue nei seguenti versetti:

> Non mangerete la carne con la sua vita, cioè il suo sangue (Gn 9:4).
>
> Se uno qualunque degli Israeliti o degli stranieri che soggiornano fra loro prende alla caccia un animale o un uccello che si può mangiare, ne deve

1 Menuhin: La saga des Menuhin, p. 34-35.
2 The untouchable milk.
3 Bauer: La nourriture cacher, p. 17.

> spargere il sangue e coprirlo di terra; perché la vita di ogni essere vivente è il suo sangue, in quanto sua vita; perciò ho ordinato agli Israeliti: Non mangerete sangue di alcuna specie di essere vivente, perché il sangue è la vita d'ogni carne; chiunque ne mangerà sarà eliminato (Lv 17:13-14).

> Astieniti dal mangiare il sangue, perché il sangue è la vita; tu non devi mangiare la vita insieme con la carne. Non lo mangerai, lo spargerai per terra come acqua (Dt 12:23-24).

In virtù di questa interdizione, l'animale deve essere privato del suo sangue dopo essere stato sgozzato. Poi la sua carne deve essere salata, e sciacquata con l'acqua parecchie volte, per sopprimere ogni traccia di sangue. Un altro metodo che mira a privare la carne del suo sangue consiste nell'arrostire la carne direttamente sulla fiamma; il liquido che ne cola non sarà recuperato. Il fegato può essere privato del sangue solo con questo metodo, così è per certe altre frattaglie. Fa eccezione alla regola il pesce che non deve essere privato del suo sangue. La conseguenza di queste norme è il divieto di consumare l'arto di un animale vivo (Gn 9:4).

9) La bestia morta e la sgozzatura

L'Antico Testamento vieta di mangiare la carne di una bestia morta, ferita da una fiera o avariata:

> Voi sarete per me uomini santi: non mangerete la carne di una bestia sbranata nella campagna, la getterete ai cani (Es 22:30).

> Non mangerete alcuna bestia che sia morta di morte naturale; la darai al forestiero che risiede nelle tue città, perché la mangi, o la venderai a qualche straniero, perché tu sei un popolo consacrato al Signore tuo Dio (Dt 14:21).

> Qualunque persona, nativa del paese o straniera, che mangerà carne di bestia morta naturalmente o sbranata, dovrà lavarsi le vesti, bagnarsi nell'acqua e sarà immonda fino la sera; allora sarà monda. Ma se non si lava le vesti e il corpo, porterà la pena della sua iniquità (Lv 17:15-16).

> Non mangerà carne di bestia morta naturalmente o sbranata, per non rendersi immondo (Lv 22:8).

> Ah, Signore Dio, mai mi sono contaminato! Dall'infanzia fino a ora mai ho mangiato carne di bestia morta o sbranata, né mai è entrato nella mia bocca cibo impuro (Ez 4:14).

Per gli ebrei, l'animale deve essere vivo quando viene sgozzato. La sgozzatura consiste nel impugnare un coltello perfettamente affilato e nel troncare, il più velocemente possibile, e causando la minor sofferenza possibile all'animale, la trachea, l'esofago, la vena giugulare e la carotide. Il macellaio deve essere ebreo. L'Antico Testamento prevede di dare la carne di una bestia morta ai cani (Es 22:30) o di darla o venderla ai non ebrei (Dt 14:21). Ci ritorneremo. Solo i pesci e le cavallette non hanno bisogno di essere sgozzati.

Il macellaio deve togliere il sevo (grasso dell'animale), che è quella parte dell'animale vietato alla consumazione perché faceva parte dei sacrifici offerti al Tempio di Gerusalemme (Lv 4:19). Ne è parimenti del nervo sciatico (Gn 32:33). E sicco-

me è difficile togliere questo nervo, si è deciso di rinunciare alla consumazione del quarto posteriore di tutti i mammiferi. Il nervo sciatico degli uccelli non vien tolto.

L'animale sgozzato deve essere perfettamente sano, né malato, né ferito (Es 22:30; Lv 17:15), né castrato. La sgozzatura è seguita da un esame anatomico della bestia, e ogni lesione trovata viene discussa, per sapere se renda o no l'animale improprio alla consumazione. Secondo le norme ebraiche, possono essere sgozzati solamente gli animali che, a livello di salute, rispettano certi criteri; certi considerano così che l'anestesia preliminare tramite elettrocuzione, o tramite stordimento, con la mazza o con la pistola, sia incompatibile con la macellazione rituale[1]. Ritorneremo più in là sulla questione della sgozzatura.

10) La caccia

Non avendo trovato informazioni sulla caccia nei libri, ho posto la seguente domanda in Internet:

> Un ebreo può dedicarsi alla caccia di uccelli o di altri animali terrestri? E se sì, con quali mezzi? Può mangiarli, quando si tratti di uccelli e di animali permessi?

Un rabbino mi ha risposto:

> Un ebreo non può dedicarsi alla caccia per due ragioni essenziali:
>
> - L'animale consumato deve essere sgozzato ritualmente, vale a dire deve avere la gola troncata da una lama senza difetti.
> - È vietato causare una sofferenza qualsiasi a un animale[2].

Un altro rabbino mi ha dato una risposta altrettanto categorica:

> Per consumare un animale, dobbiamo sgozzarlo obbligatoriamente ritualmente. Cacciarlo per mangiarlo, dunque, non è autorizzato[3].

Un terzo rabbino mi ha dato delle informazioni più generiche, di cui cito il seguente estratto:

> Un autore del diciassettesimo secolo, il "Noda Biyehouda", riassumerebbe la risposta in tre punti. Infatti cacciare per piacere (e non per nutrirsi) contravviene a tre regole:
>
> - L'interdizione di fare soffrire gli animali, che deriva dall'obbligo di sgravare un animale piegato sotto il suo carico (Es 23:5).
> - L'interdizione di distruggere qualunque cosa, a scopo non costruttivo, che deriva da Dt 20:19.
> - La caccia era una specialità di Esau e di Nemrod, grandi cacciatori dell'Antico Testamento. Non si addice ai discendenti di Abramo, Isaac e Giacobbe, seguire lo stile di vita di queste due celebrità, che hanno iniziato a cacciare selvaggina, per poi giungere a cacciare le donne, e infine si son

---

[1] Les lois alimentaires, p. 4-5.
[2] 25 aprile 2001: "Dan KLAJMIC" klajmic@hotmail.com.
[3] 24 aprile 2001: pyb@viejuive.com (Pierre-Yves Bauer).

messi ad uccidere gli uomini, senza alcuna pietà. Ecco perché gli ebrei non sono mai stati conosciuti per essere dei cacciatori.

Secondo lo stesso ragionamento, pescare è permesso solamente per nutrirsi, e non per dilettarsi. Da un ebreo che rispetti la Torah, ci si aspetta che provi piacere per qualcosa di diverso dalla caccia e dalla pesca: lo studio, la pratica dei comandamenti, e particolarmente l'esercizio della bontà verso gli individui, e verso la totalità delle creature di Dio.

Come sarebbe dunque possibile cacciare per mangiare? È chiaro che cacciare col fucile o con l'arco e le frecce, o addirittura con l'uso di trappole crudeli, rende l'animale vietato, poiché viene ucciso in modo vietato o poiché vien reso infermo, e quindi ne vien reso vietato l'uso per la macellazione rituale. Per acchiappare gli animali adatti alla consumazione, non restano che le reti[1].

11) La mescolanza di carne e di latte

È vietato mescolare la carne e i suoi derivati, con il latte e i suoi derivati, quali il formaggio e il burro, a causa del versetto ripetuto tre volte: "Non farai cuocere un capretto nel latte di sua madre" (Es 23:19 e 34:26, e Dt 14:21). È vietato cuocere, consumare o approfittare di un cibo che presenti tale mescolanza. In virtù di ciò, l'ebreo che vuole osservare le norme alimentari deve avere due stoviglie: delle stoviglie per i piatti a base de carne, e altre stoviglie per i piatti a base di latticini. Queste stoviglie, preferibilmente di differente colore, sono lavate e conservate separatamente fra loro. Il pollame è assimilato alla carne, ma i pesci possono essere cotti nel latte e consumati sia nelle une che nelle altre stoviglie. Terze stoviglie dette *parve* (neutro) servono agli alimenti che non sono a base di carne né di latticini[2]. Dopo avere consumato dei latticini, si aspetta da mezz'ora a un'ora per consumare carni, talvolta sei ore dopo la consumazione di certi formaggi a pasta dura, o cotti. Dopo la carne si aspettano sei ore per consumare del latte, essendo il tempo di digestione della carne considerato più lungo. Si possono tuttavia ridurre questi tempi per gli ammalati o per i poppanti, in caso di bisogno[3].

Il latte e la carne, e i loro derivati, sono presenti, separatamente o congiuntamente, in differenti prodotti. Se le norme ebraiche che riguardano la consumazione degli alimenti, non sono rispettate in merito alla consumazione di questi prodotti, è vietato assumerli. È il caso per esempio del pane in cui è presente dello strutto o del grasso del latte, o del lievito vinico, sostanza quest'ultima che rende il lievito vietato. Lo stesso ragionamento si applica nel caso di prodotti alimentari per i fanciulli[4].

12) Gli alimenti del sabato e di Pasqua

Un alimento consumato durante il sabato deve essere cotto nel rispetto delle norme del sabato. In questo giorno, è vietato svolgere 39 tipi di attività, fra cui accendere il fuoco (Es 35:3). Per non violare questa norma, si accende il fuoco un'ora prima dell'inizio del sabato, e lo si lascia acceso tutto il sabato, fino al giorno seguente. Si

---

1 24 aprile 2001: kacher@club-internet.fr.

2 Bauer: La nourriture cacher, p. 10-12 e 20.

3 Les lois alimentaires, p. 7-8.

4 Ivi, p. 6-7 e 9-11.

può consumare solo il cibo messo sul fuoco prima del sabato[1]. Durante gli otto giorni di Pasqua, è vietato consumare lievito (Es 12:15, 19 e 20). Gli ebrei hanno delle stoviglie che usano solo a Pasqua, che non sono mai entrate in contatto con del lievito[2].

13) Gli alimenti dei non ebrei

Parecchie norme ebraiche escludono il non ebreo dalla preparazione degli alimenti puri. Traiamo le seguenti citazioni da un testo di un rabbino pubblicato su Internet:

- La Torah ha vietato l'uso e la consumazione di [...] ogni prodotto della pressa che non sia stato fabbricato sotto il controllo di un rabbino competente, o che sia stato manipolato da un non ebreo.
- "È uso che l'accensione del forno o delle placche sia fatta da un ebreo cosciente dell'importanza della *Mitzvah* (comando religioso), a titolo di partecipazione alla preparazione delle pietanze".
- "Si consumano solamente latticini munti o preparati in presenza di un ebreo. Questo uso risale ai tempi in cui si vendevano anche latte di asina, di scrofa o di cammella. È rimasta una regola di numerose comunità. Anche i formaggi devono essere lavorati sotto sorveglianza rabbinica, per escludere l'uso di caglio di origine vietata".
- "Gli utensili da cucina e i servizi da tavola devono essere immersi in un *Mikvé* (bagno rituale) prima di essere usati, quando siano stati fabbricati o venduti da non ebrei. E questo anche se non sono mai stati utilizzati".
- "I nostri saggi hanno raccomandato di non mettere un poppante in mano a una nutrice non ebrea"[3].
- È vietata "la consumazione o qualsiasi altro uso di vino dei non ebrei, anche quando questo non sia stato prodotto o utilizzato in occasione di riti pagani. Perché? Le ragioni sono semplici, una di esse è che pur intrattenendo relazioni di rispetto reciproco, in ambito lavorativo o sociale, in seno allo Stato, con i nostri vicini non ebrei, dobbiamo evitare di allacciarvi un'amicizia troppo stretta, che rischierebbe, Dio ce ne scampi, di condurci a matrimoni misti o a una fusione con gli adepti di un'altra fede. Questa interdizione si estende anche al vino prodotto o manipolato da non ebrei, o da ebrei che abbiano rinnegato la Torah e i *Mitsvot* (comandi religiosi), o se ne siano allontanati". Il vino puro "deve essere prodotto, dalla messa in tino dell'uva, fino alla messa in bottiglia, da un ebreo osservante, e non essere mai manipolato da un non ebreo"[4].

14) La necessità fa legge

In caso di necessità, particolarmente in caso di malattia mortale, il cui unico trattamento consisterebbe nell'assunzione di cibi o di medicinali a base d'ingredienti impuri, l'obbligo di osservare le regole alimentari cadrebbe totalmente. Davanti a una malattia meno grave, e quando si abbia la possibilità di scegliere la terapia, ci

---

[1] Bauer: La nourriture cacher, p. 18-20.
[2] Bauer: La nourriture cacher, p. 10-12 e 20.
[3] Le vin et les sous-produits de la vigne, p. 6-8 e 11.
[4] Les lois alimentaires, p. 1-2.

si sforzerà di scegliere dei medicinali composti da ingredienti permessi. L'assunzione di medicinali per via non orale (come supposte, pomate, spray) non crea invece alcun problema di scelta[1].

15) Le ragioni dei divieti alimentari

Il solo obbligo imposto dall'Antico Testamento, concernente gli animali, è di "distinguere ciò che è immondo da ciò che è mondo" (Lv 11:47). Una prova fra altre che l'Antico Testamento, libro sacro per gli ebrei, i cristiani e i musulmani, promuove una mentalità razzista[2]. Questo concetto della purezza è chiaro nei due seguenti versetti:

> Voi sarete per me uomini santi: non mangerete la carne di una bestia sbranata nella campagna, la getterete ai cani (Es 22:30).
>
> Non mangerete alcuna bestia che sia morta di morte naturale; la darai al forestiero che risiede nelle tue città, perché la mangi, o la venderai a qualche straniero, perché tu sei un popolo consacrato al Signore tuo Dio (Dt 14:21).

Su Internet, un rabbino scrive a proposito dei divieti alimentari: "L'esclusione degli animali impuri serve a donare all'uomo la purezza mentale, perché dimostri sensibilità nei suoi pensieri, parole e azioni". Aggiunge: "L'elenco degli animali impuri è stato compilato solo in base alla volontà del Creatore, e non è stato compilato in considerazione di principi sanitari o di virtù nutrizionali"[3].

Durante i secoli, sono comunque state avanzate spiegazioni, per giustificare l'elenco degli animali proibiti, soprattutto di tipo pseudo-medico, tanto numerose quanto inverosimili: "Dio sa ciò che è buono per noi e la migliore prova di questa bontà è che gli alimenti vietati sono dannosi per la salute". Così Maimonide scrive che "tutti gli alimenti che la Legge ci ha proibito, corrispondono ad un cibo malsano". Spiega che il maiale è vietato perché "è sporco e si nutre di cose sporche [...]. Se ci si nutrisse di carne di maiale, le vie e anche le case sarebbero più sporche delle latrine, come si può vedere nel paese dei franchi". In quanto al grasso delle viscere, "è troppo nutriente, impedisce la digestione ed inspessisce il sangue; perciò è meglio bruciarlo". Per quanto riguarda la distinzione fatta tra animali ruminanti a unghia bipartita e altri animali, e tra pesci che hanno pinne e squame e altri pesci, dice che queste caratteristiche siano dei segni "che servono a permettere di riconoscere la specie buona, e distinguerla da quella cattiva"[4].

Certi pensano che le numerose regole siano state emesse per incoraggiare il vegetarianismo. Si ricorda che due ribellioni contro Mosè furono direttamente legate al desiderio di consumare della carne (Es 16:3; Nb 11:20). Si pensa che Dio abbia permesso il consumo di carne solo in virtù della debolezza umana. Si crede infatti che il vegetarianismo impedisca agli esseri umani di aggredirsi vicendevolmente,

[1] Ivi, p. 6-8.

[2] Sarebbe troppo lungo elencare qui i passaggi razzisti della Bibbia. V. particolarmente i capitoli 9 e 10 del libro di Esdra.

[3] Les lois alimentaires, p. 2.

[4] Maïmonide: Le guide des égarés, p. 594-595.

come animali[1]. Filone (d. 54) considera che l'interdizione di mangiare animali feroci mirasse a far sì che gli uomini non si comportassero come loro[2].

Si sono anche cercate delle ragioni storiche. Così l'interdizione del maiale sarebbe stata decretata in quanto si trattava di un animale utilizzato per i sacrifici pagani (v. Is 65:3-5, 66:3 e 17), ed era quindi considerato un animale sacro nel paganesimo (l'incarnazione del dio Attis in Asia minore, o quella di Osiris e Seth in Egitto). Oppure l'interdizione sarebbe stata decretata in quanto era sinonimo di legione romana (il maiale era il suo emblema in Palestina). Queste ipotesi dimostrerebbero che l'interdizione del maiale per gli ebrei fosse una risposta ai riti pagani o fosse basata su ragioni politiche[3]. Dopo avere spiegato la possibile ragione igienica relativa all'interdizione di mangiare carne cotta nel latte, Maimonide sostiene anche che questa interdizione potrebbe essere legata al fatto che se ne mangiava in una certa cerimonia idolatra, o in una delle feste dei pagani. A sostegno ricorda come questa interdizione si presenti accanto al precetto relativo al pellegrinaggio (Es 23:17-19)[4].

16) I divieti alimentari tra legge e pratica

Non sembra che i divieti alimentari siano sempre stati osservati in passato. Ma gli ambienti religiosi ebraici hanno sempre insistito su questi divieti. Isaia si scaglia contro coloro che violano questi divieti: "Coloro […] che mangiano carne suina, cose abominevoli e topi, insieme finiranno" (Is 66:17). Ezechiele dice: "Mai mi sono contaminato! Dall'infanzia fino a ora mai ho mangiato carne di bestia morta o sbranata, né mai è entrato nella mia bocca cibo impuro" (Ez 4:14). Il primo libro dei Maccabei dice che al tempo del re greco di Siria, Antioco Epìfane, ci fosse un movimento ebraico che voleva integrarsi alle altre nazioni, e abbandonare le leggi religiose. Ciò provocò la collera degli ambienti ebraici. Uno degli aspetti di questa assimilazione sarebbe stato l'abbandono della circoncisione e dei divieti alimentari. Ma "molti in Israele si fecero forza e animo a vicenda per non mangiare cibi immondi e preferirono morire pur di non contaminarsi con quei cibi e non disonorare la santa alleanza; così appunto morirono" (I M 1:62-63; v. anche II M cap. 6 e 7). Si legge nel libro di Tobia: "Dopo la deportazione in Assiria, quando fui condotto prigioniero e arrivai a Ninive, tutti i miei fratelli e quelli della mia gente mangiavano i cibi dei pagani; ma io mi guardai bene dal farlo" (Tb 1:10-11).

Nei tempi moderni, gli ebrei riformati non insistono sui divieti alimentari. All'epoca del Congresso di Pittsburgh (novembre 1885), gli ebrei riformati dichiararono: "Le leggi alimentari vengono da epoche e da idee totalmente estranee al nostro stato mentale e spirituale [...]. Osservarle oggigiorno contribuirebbe a diminuire, piuttosto che a incoraggiare, un'attuale elevazione spirituale"[5].

---

1 Bauer: La nourriture cacher, p. 29-36.

2 Philon: De specialibus legibus, 4:118.

3 V. Henninger: L'impureté des aliments, p. 476-482; Henninger: Nouveaux débats sur l'interdiction du porc dans l'islam, p. 29-40; Vaux: Les sacrifices de porcs en Palestine et dans l'ancien Orient, p. 499-516.

4 Maïmonide: Le guide des égarés, p. 595-596.

5 Dietary laws, col. 44.

Ma gli ebrei ortodossi e conservatori continuano a predicare e ad applicare le antiche norme. Ogni volta che possono, le loro autorità religiose non esitano a ricorrere a mezzi coercitivi per farle rispettare, tramite il privilegio che permette loro di rilasciare dei *Certificati di purezza*. Ciò che abbiamo visto a proposito dei 2.4 milioni di litri di latte che i fattori ebrei hanno dovuto gettare perché manipolati da non ebrei, si verifica in tutti i campi dell'alimentazione, della ristorazione e della professione alberghiera. In certi paesi, queste autorità hanno il monopolio, riconosciuto dallo Stato, della *certificazione* di purezza, per la quale percepiscono una tassa.

II. Divieti alimentari presso i cristiani

1) L'abolizione quasi totale dei divieti

I divieti religiosi ebraici sono stati in gran parte aboliti dai cristiani. Si trova un abbozzo di questa abolizione in Gesù: "Non c'è nulla fuori dell'uomo che, entrando in lui, possa contaminarlo; sono invece le cose che escono dall'uomo a contaminarlo". E nel commento di Marco: "Dichiarava così mondi tutti gli alimenti" (Mc 7:15, 19).

La comunità cristiana si è scontrata fin dai suoi inizi con i divieti alimentari ebraici. Così, dei cristiani di origine ebrea rimproverarono a Pietro di avere accettato l'invito di Cornelio, un centurione romano: "Sei entrato in casa di uomini non circoncisi e hai mangiato insieme con loro!" (At 11:3). Pietro conosceva le interdizioni ebraiche, e le ricordò al suo ospite: "Voi sapete che non è lecito per un Giudeo unirsi o incontrarsi con persone di altra razza; ma Dio mi ha mostrato che non si deve dire profano o immondo nessun uomo" (At 10:28). Paolo ci ha insegnato che Pietro, "prima che giungessero alcuni da parte di Giacomo, egli prendeva cibo insieme ai pagani; ma dopo la loro venuta, cominciò a evitarli e a tenersi in disparte, per timore dei circoncisi" (Gal 2:12).

Se i cristiani di origine ebraica hanno continuato a osservare i divieti alimentari biblici, gli apostoli hanno limitato questi divieti in occasione della conversione dei pagani al cristianesimo. Così il libro degli Atti degli apostoli riporta questa visione di Pietro:

> Vide il cielo aperto e un oggetto che discendeva come una tovaglia grande, calata a terra per i quattro capi. In essa c'erano ogni sorta di quadrupedi e rettili della terra e uccelli del cielo. Allora risuonò una voce che gli diceva: "Alzati, Pietro, uccidi e mangia!". Ma Pietro rispose: "No davvero, Signore, poiché io non ho mai mangiato nulla di profano e di immondo". E la voce di nuovo a lui: "Ciò che Dio ha purificato, tu non chiamarlo più profano". Questo accadde per tre volte; poi d'un tratto quell'oggetto fu risollevato al cielo (At 10:11-16).

All'epoca del primo Concilio degli Apostoli, tenutosi a Gerusalemme verso l'anno 49-50, fu deciso di limitare questi divieti al minimo. Inviarono ai convertiti non ebrei ciò che segue:

> Abbiamo deciso, lo Spirito Santo e noi, di non imporvi nessun altro obbligo al di fuori di queste cose necessarie: astenervi dalle carni offerte agli idoli, dal sangue, dagli animali soffocati e dall'impudicizia. Farete cosa buona perciò a guardarvi da queste cose (At 15:28-29).

Si noti come questo Concilio abbia abolito anche l'obbligo di circoncidersi. Gli ebrei consideravano i non circoncisi come impuri e di conseguenza non dovevano frequentarli. Si poteva oramai essere cristiani ed aspirare al saluto, senza dovere essere circoncisi o osservare i divieti alimentari ebraici.

La questione dei divieti riappare nelle epistole di san Paolo. Costui, nella sua prima epistola ai Corinzi, stabilì una regola blanda in materia di cibo, evitando di dar scandalo. Scrive:

> Tutto ciò che è in vendita sul mercato, mangiatelo pure senza indagare per motivo di coscienza, perché del Signore è la terra e tutto ciò che essa contiene [Ps 24:1]. Se qualcuno non credente vi invita e volete andare, mangiate tutto quello che vi viene posto davanti, senza fare questioni per motivo di coscienza. Ma se qualcuno vi dicesse: "È carne immolata in sacrificio", astenetevi dal mangiarne, per riguardo a colui che vi ha avvertito e per motivo di coscienza; della coscienza, dico, non tua, ma dell'altro. Per qual motivo, infatti, questa mia libertà dovrebbe esser sottoposta al giudizio della coscienza altrui? Se io con rendimento di grazie partecipo alla mensa, perché dovrei essere biasimato per quello di cui rendo grazie? (1 Co 10:25:30).

La Bibbia di Gerusalemme (in francese) commenta la penultima frase come segue: "Bisogna agire così per rispetto della coscienza erronea dell'altro, non per sottoporsi al suo giudizio falso"[1].

In questa stessa epistola, Paolo permise anche di mangiare carni immolate agli idoli, perché "noi sappiamo che non esiste alcun idolo al mondo e che non c'è che un solo Dio". Ma chiese di astenersi da ciò in presenza di una persona fragile, che creda che sia vietato mangiare le carni immolate agli idoli, per non scandalizzarla, e per non invitarla a tradire le regole che la sua coscienza le impone. Per Paolo, il sapere in sé non basta: "La scienza gonfia, mentre la carità edifica". "Per questo, se un cibo scandalizza il mio fratello, non mangerò mai più carne, per non dare scandalo al mio fratello" (1 Co cap. 8).

Nella sua epistola ai Romani, scrisse:

> Uno crede di poter mangiare di tutto, l'altro invece, che è debole, mangia solo legumi. Colui che mangia non disprezzi chi non mangia; chi non mangia, non giudichi male chi mangia, perché Dio lo ha accolto. Chi sei tu per giudicare un servo che non è tuo? [...] Io so, e ne sono persuaso nel Signor Gesù, che nulla è immondo in se stesso; ma se uno ritiene qualcosa come immondo, per lui è immondo [...]. Il regno di Dio infatti non è questione di cibo o di bevanda, ma è giustizia, pace e gioia nello Spirito Santo (Rm 14:2-4, 14 e 17).

L'interdizione di consumare del sangue, oggi divenuta desueta, fu rispettata dai cristiani. Tertulliano (d. 222?) ne parlò nei suoi scritti[2]. All'alba del 692, il *Concilio in Trullo* (Costantinopoli) vietò la consumazione di ogni cibo che contenesse del sangue, pena la scomunica per le genti, e la destituzione per i preti[3].

---

1 Bible de Jérusalem, nota f, p. 1657.
2 Tertullian: On the resurrection of the flesh, capitolo 6.
3 The Quinsext Council, (o the Council in Trullo), 692, canone 67.

2) L'interdizione del cavallo

Si trovano dei divieti alimentari religiosi che riguardano i cristiani, durante i secoli. Così durante l'epoca merovingia, ottavo secolo, il papa Gregorio III e il suo successore Zaccaria I gettano un anatema sulla carne di cavallo. Questa posizione mira in effetti ad allontanare i germanici pagani dagli empi banchetti equini, organizzati in onore di Odino. Tutte le volte che uno scandinavo, anche convertito, mangia un equide, si associa al suo vecchio credo, e rinnega dunque la fede cristiana. Il sacrificio pagano è quello che ha portato ad imporre il divieto alimentare. Per distruggere la memoria, il clero fa considerare questa carne come impura, e quelli che ne consumano come immondi. Più tardi, una volta che l'evangelizzazione ha preso piede, la regola è rimasta ma le ragioni che la giustificavano sono cadute progressivamente nell'oblio. La carne non è più considerata impura, abominevole, dal punto di vista religioso, ma nella mentalità popolare essa continua ad essere considerata un alimento malsano, o comunque fuori dal comune. Il suo consumo è stato reintrodotto solamente in occasione della ritirata dalla Russia, quando bisognava inghiottirla. Oggi, le macellerie equine chiudono una dopo l'altra in seguito alle campagne per la protezione degli animali[1].

3) L'astinenza

Si suppone che i cristiani si astengano dalla carne i venerdì e durante la Quaresima, norma sempre meno rispettata. Un tempo la violazione di questo obbligo era severamente punito. Oggi si costata che le norme dietetiche hanno occupato il posto dei divieti religiosi: ci si astiene da certi alimenti per mantenere la propria linea, invece che per salvare la propria anima[2].

4) I gruppi cristiani che osservano dei divieti alimentari

Certi gruppi religiosi cristiani continuano a osservare dei divieti alimentari biblici. È il caso degli *avventisti* che raccomandano un'alimentazione ovo-lacto-vegetariana e il rispetto dei divieti biblici, soprattutto riguardanti gli animali. Considerano difatti che la distinzione tra animali puri e impuri risalga al tempo di Noè, molto tempo prima della nascita d'Israele. Per la salute, queste leggi dietetiche sono sempre valide. Essi raccomandano anche di astenersi dal fumare (fumare è suicidarsi lentamente, e dunque contro il comandamento di "Non uccidere", Es 20:13), dal consumare alimenti che contengono della teina, della caffeina e dell'alcol. Per la *santa cena* utilizzano il succo di uva al posto del vino. Sebbene si astengano dal mangiare sangue (sanguinaccio, ecc.), non si oppongono alla trasfusione sanguigna come invece fanno i *testimoni di Geova*[3].

I *mormoni* non osservano i divieti biblici sugli animali ma raccomandano di non consumare del sangue (sanguinaccio, ecc.). Invece, si astengono dal fumare e dal consumare alimenti che contengono della teina, della caffeina e dell'alcol[4].

---

1 Branlard: Droit et gastronomie, p. 231-232.
2 Ivi, p. 244-246.
3 Ce que croient les Adventistes, p. 286 e 288-290.
4 V. The word of wisdom.

I testimoni di Geova non osservano i divieti biblici sugli animali e bevono del vino, ma vietano la consumazione del sangue e la trasfusione sanguigna, così come vietano di fumare, in base a san Paolo: "Carissimi, purifichiamoci da ogni macchia della carne e dello spirito" (2 Co 7:1).

Sebbene tutti questi tre gruppi siano opposti alla consumazione di sangue, a diversi livelli, non esigono la sgozzatura rituale come praticata dagli ebrei. Parimenti, ignorano la norma biblica che vieta di mischiare la carne al latte.

Ci sono anche degli ordini religiosi come i *certosini* che fanno della privazione costante della carne, un punto fondamentale della loro regola di vita. Si legge nel capitolo 7 degli Statuti dell'ordine dei Certosini:

> Secondo un'osservanza introdotta dai nostri primi padri e sempre osservata con una cura particolare, abbiamo rinunciato all'uso della carne. È difatti un tratto caratteristico dell'ordine e un segno dell'austerità eremitica nella quale, coll'aiuto di Dio, vogliamo rimanere[1].

Si può concludere dunque che i cristiani, fatta eccezione per alcuni gruppi minori, non conoscono divieti alimentari religiosi. E se oggi i cristiani occidentali non mangiano topi o cani, questo deriva piuttosto da particolari costumi culinari che non da divieti religiosi.

III. Divieti alimentari presso i musulmani

1) I divieti degli ebrei non si applicano ai musulmani

Il Corano parla di certi divieti alimentari in vigore presso gli arabi prima dell'avvento dell'islam, divieti che il Corano abroga perché li considera come ispirati dal demonio:

> O uomini, mangiate ciò che è lecito e puro di quel che è sulla terra, e non seguite le orme di Satana. In verità egli è un vostro nemico dichiarato. Certamente vi ordina il male e la turpitudine e di dire, a proposito di Dio, cose che non sapete (2:168-169).
>
> E dicono: Ecco i greggi e le messi consacrate: potranno cibarsene solo quelli che designeremo. Quali pretese! E [designano] animali il cui dorso è tabù e animali sui quali non invocano il nome di Dio. Forgiano menzogne contro di lui! Presto [Dio] li ricompenserà delle loro menzogne. E dicono: Quello che è contenuto nei ventri di queste bestie è per i nostri maschi ed è vietato alle nostre donne. E se nasce morto, lo dividono fra tutti. Presto [Dio] li ricompenserà del loro distinguo. Egli è saggio, sapiente (6:138-139; v. anche 5:103; 6:143-144).

Il Corano dice niente dei divieti alimentari vigenti fra i cristiani. Ma il divieto di consumare bestie morte, il sangue, e quello su cui sia stato invocato altro nome che quello di Dio (v. i versetti 2:173, 5:3, 6:145, 16:115 citati più in là), è probabilmente ispirato al libro degli Atti degli apostoli (v. At 15:28-29 suddetti). Quest'ultima norma non si trova nell'Antico Testamento. Il Corano vi ha aggiunto l'interdizione di consumare carne di maiale, sia allo scopo di convertire gli ebrei alla sua causa, sia per convertire certi cristiani dell'Arabia di origine ebrea, che osservavano una

---

[1] http://chartreux.org/textes/fr/st-fr-1.htm.

tale interdizione[1]. L'interdizione del maiale ha facilitato certamente la conversione di ebrei all'islam, così come l'abolizione dell'interdizione di mangiare del maiale e l'abolizione dell'obbligo della circoncisione hanno facilitato la conversione dei pagani al cristianesimo durante i suoi albori. Così i divieti religiosi sono stati oggetto di sottili mercanteggiamenti.

Il Corano, invece, si sofferma a lungo sui divieti alimentari vigenti fra gli ebrei. Considera che prima della rivelazione della Torah, ogni alimento fosse lecito. Israele (Giacobbe?) si è vietato poi certi di questi alimenti:

> Ogni cibo era permesso ai figli di Israele, eccetto quello che Israele stesso si era vietato prima che fosse stata fatta scendere la Torah (3:93).

Dio è intervenuto anche per vietare agli ebrei degli alimenti, quale punizione:

> È per l'iniquità dei giudei che abbiamo reso loro illecite cose eccellenti che erano lecite, perché fanno molto per allontanare le genti dalla via di Dio; perché praticano l'usura, cosa che era loro vietata, e divorano i beni altrui. A quelli di loro che sono miscredenti, abbiamo preparato un castigo atroce (4:160-161).

> Ai giudei abbiamo vietato tutti gli animali ungulati. Vietammo loro il grasso dei bovini e degli ovini, a parte quello del dorso, delle viscere o quello frammisto a ossa. Così li compensammo della loro ribellione (6:146).

Si noti come l'Antico Testamento non comporti l'ultima norma citata. Altrove il Corano dice che Dio aveva vietato agli ebrei solo ciò che ha vietato ai musulmani. Se hanno aggiunto a questi divieti altri alimenti, è stato in base ad una loro decisione:

> Proibimmo a quelli che seguirono il giudaismo ciò di cui già ti dicemmo. Non siamo stati noi a essere ingiusto verso di loro, essi stessi lo furono (16:118).

I musulmani non devono dunque seguire le interdizioni degli ebrei, ma quelle che Dio indica loro. Malgrado ciò, si può costatare che gli ebrei e i musulmani hanno dei divieti alimentari comuni, come nel caso del maiale, delle bestie morte, del sangue, e di quello su cui sia stato invocato altro nome che quello di Dio. Certi alimenti sono vietati tuttavia per gli ebrei, mentre sono permessi per i musulmani, come nel caso del coniglio e del cammello. Esiste anche il contrario, come nel caso del vino permesso agli ebrei e vietato ai musulmani. Inoltre, i musulmani non conoscono l'interdizione di mescolare la carne al latte. Infine, gli ebrei non ammettono di mangiare della carne di un animale sgozzato da un non ebreo, mentre i musulmani (almeno i sunniti) permettono di mangiare la carne di un animale sgozzato da un non musulmano, purché appartenga alla *gente del libro*.

Perché il Corano rigetta certi divieti ebraici mentre ne conserva altri? Probabilmente per non contravvenire a certi costumi culinari arabi. Si può difatti immaginare che assurdità sarebbe stata se il Corano avesse vietato la carne di cammello. La volontà di differenziarsi dagli ebrei, dopo aver fallito nel tentativo di avvicinarvisi, potrebbe pure aver influenzato il Corano. Si segnala a questo riguardo l'interdizione

---

[1] Su questa corrente cristiana che ha seguito le norme mosaiche, v. Aldeeb Abu-Sahlieh: Circoncision masculine, p. 106-109.

per il musulmano di somigliare ai miscredenti. Si cita qui un detto di Maometto che dice: "Quello che somiglia a un gruppo ne fa parte"[1]. Si citano anche i due seguenti versetti coranici:

> In verità questa è la mia retta via: seguitela e non seguite i sentieri che vi allontanerebbero dal suo sentiero (6:153).
>
> Non siate come coloro che dimenticano Dio e a cui Dio fece dimenticare se stessi. Questi sono i malvagi (59:19).

Certi giuristi classici vanno fino a prevedere la pena di morte per coloro che somiglino ai miscredenti e rifiutino di ricredersi[2].

Il sistema dei divieti alimentari coranici intende dipingere gli ebrei come cattivi fedeli, in opposizione ai musulmani che vengono considerati coloro che si ricollegano alla religione autentica[3].

Come fatto per gli ebrei, citiamo le categorie degli alimenti vietati e permessi per i musulmani.

2) Le bestie terrestri

I musulmani non conoscono la distinzione ebraica fra animali ruminanti che hanno l'unghia bipartita, considerati come puri, e altri animali mammiferi, considerati impuri. Perciò, i divieti sono meno strutturati. Cominciamo dalle bestie terrestri.

3) Il maiale

È vietato espressamente dal Corano in differenti versetti che costituiscono la base dei divieti alimentari presso i musulmani. Citiamo qui integralmente i versetti:

> In verità vi sono stati vietati le bestie morte, il sangue, la carne di porco e quello su cui sia stato invocato altro nome che quello di Dio. E chi vi sarà costretto, senza desiderio o intenzione, non farà peccato. Dio è perdonatore, misericordioso (2:173).
>
> Vi sono vietati gli animali morti, il sangue, la carne di porco e ciò su cui sia stato invocato altro nome che quello di Dio, l'animale soffocato, quello ucciso a bastonate, quello morto per una caduta, incornato o quello che sia stato sbranato da una belva feroce, a meno che non l'abbiate sgozzato [prima della morte] e quello che sia stato immolato su altari [idolatrici] (5:3).
>
> In quello che mi è stato rivelato non trovo altri divieti a proposito del cibo, se non l'animale morto, il sangue sciolto e la carne di porco, che è immonda, e ciò che, perversamente, è stato sacrificato ad altri che a Dio. Quanto a chi vi fosse costretto, senza intenzione o ribellione, ebbene, il tuo Signore è perdonatore, misericordioso (6:145).
>
> [Dio] vi ha proibito la carogna, il sangue e la carne di maiale, e l'animale sul quale sia stato invocato altro nome che quello di Dio. Quanto a colui che vi sia costretto senza essere né ribelle né trasgressore, in verità Dio è perdonatore, misericordioso (16:115).

---

[1] Ibn-Hanbal, detto 5114.
[2] V. Al-Luwayhiq, p. 126-127.
[3] Benkheira: Islam et interdits alimentaires, p. 51.

I giuristi considerano generalmente che tutto ciò che fa parte del maiale sia vietato: la sua carne, il suo grasso, le sue ossa, la sua pelle, e i suoi peli. Per essi, il maiale è una sozzura in sé, secondo il versetto 6:145. Ma Ibn-Hazm (d. 1064) dice che il Corano vieti del maiale solamente la carne; il resto è dunque permesso[1]. I malikiti considerano i peli del maiale come puri, a condizione che non vengano strappati, e comunque bisogna lavarli. Gli hanbaliti permettono di farne un setaccio purché sia utilizzato per setacciare dei prodotti secchi[2].

4) Le bestie del gregge

Se partiamo dai quattro versetti coranici suddetti, si può dire che il Corano vieti solamente quattro alimenti: il maiale, il sangue, la bestia morta e gli alimenti offerti agli idoli. Di conseguenza, oltre questi quattro divieti, non ci dovrebbero essere altri divieti. Ma, in effetti, i giuristi, attraverso un'interpretazione di certi versetti coranici, ed evocando certi detti di Maometto, spesso contraddittori, hanno tentato di allargare l'elenco dei divieti, e di precisare meglio ciò che sia lecito, senza però riuscire a mettersi d'accordo.

Tra gli animali leciti, i giuristi hanno considerato le bestie che fanno parte della categoria delle *an'am*, bestie del gregge, cioè gli ovini, i bovini e i cammelli. Il Corano dice:

> [Ha creato] del bestiame da soma e da macello, mangiate di quello che Dio vi ha concesso per nutrirvi (6:142).
>
> Non hanno visto che tra ciò che abbiamo creato per loro con le nostre mani, c'è il bestiame che essi possiedono? Lo abbiamo sottomesso a loro: di alcuni fanno cavalcature e di altri si nutrono, e ne traggono benefici e bevanda. Non saranno dunque riconoscenti? (36:71-73).
>
> Creò le greggi da cui traete calore e altri vantaggi e di cui vi cibate (16:5).

5) Gli equidi

Gli equidi comprendono il cavallo, il mulo e l'asino. Il Corano dice di questi tre animali:

> [Vi ha dato] i cavalli, i muli e gli asini, perché li montiate e per ornamento (16:8).

Ora questo versetto, contrariamente ai versetti sulle bestie del gregge, non dice che questi tre animali servano da nutrimento. Inoltre, si citano dei detti di Maometto secondo i quali egli avrebbe vietato di mangiarne. È la posizione di certi giuristi, fra cui Abu-Hanifah (d. 767). Ma l'opinione dominante considera la carne del cavallo e dell'asino selvaggi come lecita, per il fatto che Maometto e i suoi compagni ne avrebbero mangiato[3]. Invece, l'asino domestico e il mulo sono vietati, salvo che per i malikiti, che considerano il consumo delle loro carni lecito o riprovevole[4].

---

1 Ibn-Hazm: Al-Muhalla, vol. 7, p. 391-392. Su questo dibattito v. Musa: Ahkam al-at'imah, p. 58-62.

2 Khanzir, Al-mawsu'ah al-fiqhiyyah, p. 35.

3 'Abd-al-Hadi: Ahkam al-at'imah, p. 16-23.

4 Ivi, p. 23-30.

6) Gli animali predatori con canini

Secondo l'opinione dominante, la carne di qualsiasi animale che abbia dei canini di cui si serve per attaccare altri animali, come il leone, la tigre o il lupo, sono illeciti. Si citano dei detti di Maometto che vietano di mangiarne. Tuttavia certi malikiti permettono il consumo di predatori con canini, per il fatto che il Corano non li menziona tra gli alimenti vietati. Ma Malik (d. 795) è del parere che è riprovevole mangiarne[1].

I giuristi si dividono in merito alla carne di certi animali che hanno i canini, come la iena[2], la volpe, l'orso[3], il gatto domestico e selvaggio[4], l'elefante[5] e la scimmia[6]. Alcuni giuristi dicono che sia permesso mangiarne, altri si oppongono, altri infine ne permettono la consumazione ma la ritengono ripugnante.

7) I roditori

I giuristi fanno delle distinzioni. Così il topo è vietato mentre il riccio e il porcospino sono permessi, secondo l'opinione dominante[7]. Il coniglio, animale vietato presso gli ebrei, è lecito secondo la maggioranza dei giuristi musulmani. Si basano su detti secondo i quali Maometto avrebbe accettato di mangiarne la carne[8]. Certi compagni hanno considerato che è riprovevole mangiarne, per il fatto che Maometto avrebbe detto che il coniglio ha le mestruazioni, e perciò non l'ha mangiato ma non l'ha nemmeno vietato[9].

8) Gli insetti e i vermi

I giuristi permettono di mangiare le cavallette e i vermi nei frutti[10].

9) Gli uccelli

Gli uccelli sono di principio leciti. Tuttavia l'opinione dominante vieta di mangiare gli uccelli rapaci che hanno degli artigli, ma certi permettono di mangiarli per il fatto che non figurano tra gli alimenti vietati, menzionati dal Corano. L'opinione dominante vieta anche di mangiare il pipistrello, mammifero volante, ma certi giuristi permettono di mangiarlo, pur considerando ciò ripugnante[11].

10) Gli animali acquatici

Il Corano permette di mangiare degli animali che vivono nell'acqua:

> Vi è lecita la pesca e il cibo che ne ricaverete: godetene con gli altri viaggiatori (5:96).

---

1 Ivi, p. 32-35.
2 Ivi, p. 35-38.
3 Ivi, p. 38-40.
4 Ivi, p. 40-41.
5 Ivi, p. 41-42.
6 Ivi, p. 43-44.
7 Ivi, p. 45-50.
8 V. Al-Bukhari, detti 2384, 5066 e 5109, e Ibn-Hanbal, detto 12949.
9 V. Ibn-Majah, detto 3236, Al-Tirmidhi, detto 1711, Abu-Da'ud, detto 3298. 'Abd-al-Hadi: Ahkam al-at'imah, p. 14-16.
10 'Abd-al-Hadi: Ahkam al-at'imah, p. 52-54.
11 Ivi, p. 59-63.

> Egli è colui che vi ha messo a disposizione il mare affinché possiate mangiare pesce freschissimo (16:14).
>
> I due mari non sono uguali: uno di acqua fresca, dolce, da bere, e l'altro di acqua salata, amara, eppure da entrambi mangiate una carne freschissima (35:12).

L'opinione dominante fra gli sciiti si basa sulla classificazione biblica; essi permettono solamente gli animali acquatici che hanno delle squame[1]. Probabilmente gli sciiti non parlano di pinne, come fa l'Antico Testamento, per il fatto che ogni pesce a squame ha delle pinne.

I giuristi sunniti si sono divisi sugli animali acquatici leciti e quegli illeciti. Si può riassumere la loro posizione come segue:

- Tutti i giuristi sono d'accordo sul fatto che il pesce morto per una ragione evidente, dibattendosi, a causa di una forte onda, o perché ha ricevuto un colpo di bastone, o è stato gettato dall'acqua sulla spiaggia, sia lecito.
- Se il pesce è morto in modo non evidente, la maggioranza lo considera lecito, salvo gli hanafiti che lo considerano illecito.
- Se l'animale acquatico non è un pesce o non somiglia a un pesce, gli hanafiti lo considerano illecito, e gli altri lecito, a meno che non sia espressamente vietato (come la rana), o da escludere a causa della sua natura velenosa (come l'anguilla), della sua aggressività (come il coccodrillo), o della sua sporcizia (come la tartaruga di mare). E se un animale vive in parte nell'acqua e in parte sulla terra, deve essere sgozzato affinché diventi lecito.
- Certi giuristi considerano che un animale acquatico che somigli a un animale terrestre vietato, sia anch'esso vietato. È il caso del delfino (chiamato *maiale di mare*), dello squalo (detto *cane di mare*), dell'anguilla (detta *serpente di mare*). Certi considerano che il delfino sia vietato per le persone che lo chiamano *maiale di mare*, e permesso per quelli che lo chiamano con un altro nome[2].

11) Gli animali che si nutrono di detriti

Se un animale lecito si nutre di detriti, l'opinione dominante dice che non può essere mangiato, a meno che non gli si faccia passare un periodo in quarantena, nel quale lo si nutre con alimenti propri, affinché la sua carne non sia più contaminata da ciò che ha mangiato. Questo periodo va da tre a quaranta giorni[3].

12) Le selvaggine nel pellegrinaggio

Sebbene la caccia sia permessa, il Corano vieta di cacciare della selvaggina durante il periodo di pellegrinaggio.

> Dopo che vi sarete desacralizzati, potrete cacciare liberamente (5:2).
>
> O voi che credete! Non uccidete la selvaggina se siete in stato di consacrazione. Chi di voi la ucciderà deliberatamente, si riscatti con qualche bestia del gregge, dello stesso valore di quella che ha ucciso - giudichino due uomini giusti tra voi

---

1 Al-'Amili: Wasa'il al-shi'ah, vol. 16, p. 397-399. Al-Tabatba'i: Riad al-masa'il, p. 217-225. V. una lista parziale in: Dalil al-muslim con disegni, p. 93-108.

2 'Abd-al-Hadi: Ahkam al-at'imah, p. 76-89 e Musa: Ahkam al-at'imah, p. 47-54.

3 Ivi, p. 72-75.

- e sarà un'offerta che invia alla Kaaba, oppure spii nutrendo i poveri o digiunando per scontare le conseguenze della sua azione. Dio ha perdonato il passato, ma si vendicherà sui recidivi (5:95).

Vi è resa illecita la caccia per tutto il tempo in cui siete in stato di consacrazione (5:96).

Questa interdizione si applica anche alle uova della selvaggina.

13) Gli animali da uccidere o no

Maometto ha ordinato di uccidere certi animali come il serpente, il corvo, il topo, il cane che aggredisce e il *dab* (tipo di lucertola), ed ha vietato di uccidere certi altri animali come la rana, la formica, l'ape, l'upupa, l'averla, la pernice e il pipistrello. Queste due categorie non possono essere mangiate. Ma certi giuristi dicono che ciò che può essere ucciso dovrebbe anche essere commestibile.

14) Gli animali morti e la sgozzatura

Il Corano vieta di mangiare la carne di un animale morto nei versetti 2:173; 6:145; 16:115 e 5:3 suddetti. Quest'ultimo aggiunge ai divieti "gli animali morti, il sangue, la carne di porco e ciò su cui sia stato invocato altro nome che quello di Dio, l'animale soffocato, quello ucciso a bastonate, quello morto per una caduta, incornato o quello che sia stato sbranato da una belva feroce, a meno che non l'abbiate sgozzato [prima della morte]".

Il diritto musulmano considera cadavere (animale morto), e dunque illecito, qualsiasi animale deceduto di morte naturale, senza intervento umano, o morto a causa dell'uso di un mezzo giudicato illecito. Per rendere la carne propria alla consumazione, prevede tre procedimenti di sgozzatura:

- Il *dhabh*: utilizzato per gli animali che hanno un collo corto come la mucca, la pecora e il pollame. Questo procedimento consiste nel troncare la gola, compresi la trachea e l'esofago. In quanto alle due vene giugulari, c'è divergenza tra i riti. La testa non si taglia.
- Il *nahr*: è il metodo adoperato per sgozzare gli animali a collo lungo, come i cammelli, portando il coltello alla clavicola e affondandolo nel collo dell'animale.
- Il *'aqr*: si tratta di ferire l'animale che non si può afferrare, come nel caso della selvaggina o di un bue agitato.

I giuristi musulmani considerano che finché l'animale da segni di vita, può essere sgozzato e la consumazione della sua carne può essere considerata lecita. Sgozzandolo, lo si purifica secondo il versetto 5:3. La selvaggina morta durante la caccia è lecita, anche se non è stata sgozzata, salvo se l'opportunità di sgozzarla si è presentata, ma non è stata colta. Il Corano dice a questo proposito: "Vi sono permesse tutte le cose buone e quello che cacceranno gli animali che avete addestrato per la caccia nel modo che Dio vi ha insegnato. Mangiate dunque quello che cacciano per voi e menzionatevi il nome di Dio" (5:4). Come gli ebrei, anche i musulmani possono mangiare i pesci senza doverli sgozzare, e secondo certi giuristi possono essere consumati anche se trovati già morti. Maometto dice a questo riguardo: "Dio ha immolato ciò che è nel mare per i figli di Adamo". Per quanto riguarda gli anfibi,

dei giuristi esigono che siano sgozzati[1]. Per il granchio invece non è necessario, in quanto non ha sangue. I giuristi considerano che il sangue del pesce non sia veramente del sangue poiché diventa bianco una volta coagulato, mentre il sangue delle altre bestie diventa nero. Lo stesso ragionamento si applica alle cavallette, che si possono mangiare, anche se le si trovano già morte[2].

Il diritto musulmano regolamenta il procedimento di sgozzatura degli animali:

- Bisogna pronunciare il nome di Dio sull'animale vivo, che si vuole sgozzare, perché possa essere mangiato. Il Corano dice:

  Non mangiate ciò su cui non sia stato pronunciato il nome di Dio: sarebbe certamente perversità (6:121).

  Le [vittime sacrificali] imponenti ve le indicammo come elementi rituali. In ciò vi è un bene per voi! Menzionate su di loro il Nome di Dio quando le apprestate [al sacrificio], poi, quando giacciono [senza vita] sul fianco, mangiatene e nutrite chi è discreto nel bisogno e chi chiede l'elemosina (22:36).

  Questa regola si applica anche alla selvaggina:

  Vi sono permesse tutte le cose buone e quello che cacceranno gli animali che avete addestrato per la caccia nel modo che Dio vi ha insegnato. Mangiate dunque quello che cacciano per voi e menzionatevi il nome di Dio (5:4).

  Se non si pronuncia il nome di Dio per oblio, la carne è permesso mangiarla, ma se questo è fatto volontariamente, la carne è proibito mangiarla. Certi giuristi considerano tuttavia che la carne sia proibito mangiarla in entrambi i casi.

  Il nome di Dio è pronunciato quando si passa il coltello sul collo dell'animale, e per le selvaggine cacciate dai cani, quando si sguinzagliano i cani perché corrano dietro alla selvaggina.

  Le ragioni per le quali si pronuncia il nome di Dio sulla bestia sono: rendere la sua carne migliore; scacciare il diavolo dall'animale e da quello che lo sgozza[3].

- Il macellaio deve essere o musulmano, o qualcuno della *gente del libro* (cristiano, ebreo, samaritano, zoroastriano, o sabeo). Deve essere maggiorenne e capace di discernimento, indipendentemente dal suo genere. La sgozzatura effettuata da un fanciullo o da un matto non è riconosciuta come lecita. L'opinione dominante fra gli sciiti è che soltanto i musulmani possano sgozzare le bestie, perché sia permesso consumare la loro carne[4].

- Lo strumento utilizzato per sgozzare l'animale può essere un coltello, una spada o una lama per la sgozzatura degli animali. Per la selvaggina e gli animali inafferrabili, può essere un elemento che li ferisca, come una lancia o un proiettile. Nei due casi l'attrezzo deve fare colare del sangue dall'animale. Se invece si strangola un animale, o gli si provoca uno shock per ucciderlo, o lo si uccide a percosse, la sua carne è illecita. Se un animale viene ucciso da un colpo

---

1 Ivi, p. 289-292.
2 Ivi, p. 289-292.
3 Ivi, p. 165.
4 Al-Tabatba'i: Riad al-masa'il, p. 166-174.

di fucile, ed il proiettile trapassa l'animale, la sua carne è lecita. Un tale animale non ha bisogno di essere sgozzato. Ma se muore a causa dello shock provocatogli da una sassata, da un proiettile o dal suono di quest'ultimo, la sua carne è illecita, a meno che non si possa raggiungere l'animale ancora in vita, per sgozzarlo. Affinché la sgozzatura dell'animale sia legale, occorre che venga dunque praticata su un animale vivo, e non morto[1].

- La sgozzatura dell'animale avviene preferibilmente quando il viso del macellaio e quello dell'animale siano girati verso la Mecca[2]. Lo scopo è di fare diversamente da quanto fanno i politeisti, che abbattono i loro animali volgendosi verso i loro idoli[3].

Analizzeremo più in là la questione dello stordimento dell'animale prima dell'uccisione tramite sgozzatura.

15) Il sangue

L'interdizione di consumare sangue è prescritta dal Corano ai versetti 2:173; 5:3 6:145 e 16:115 suddetti.

Il versetto 6:145 precisa "sangue effuso". Questo significa che il sangue fluido di un animale vivo o morto non può essere consumato, fatta eccezione per il sangue che rimane nella carne, perché ciò è inevitabile. I musulmani non sciacquano la carne, né la salano, né l'arrostiscono per privarla interamente del sangue, come fanno gli ebrei. L'animale deve essere tuttavia privato il più possibile del suo sangue. Un detto di Maometto dice che il sangue del pesce e della cavalletta, di cui abbiamo parlato più alto, e quello contenuto nel fegato e nella milza, fanno eccezione. Questi due organi sono considerati come inzuppati di sangue, e quindi avrebbero dovuto essere vietati, ma Maometto ha permesso di mangiarli[4].

16) Le parti degli animali altre che la loro carne

Le ossa e la pelle degli animali sono considerate monde, se l'animale è puro ed è stato sgozzato secondo le regole religiose. Quelle degli animali impuri, o che non sono stati sgozzati secondo le regole religiose, sono considerate impure.

Tuttavia, i giuristi considerano che se la pelle di un animale puro, morto però in modo non conforme, viene conciata, quella pelle diventa pura. Maometto avrebbe detto a questo riguardo che il divieto si riferiva al mangiare questi animali, non all'utilizzo della loro pelle. In quanto alla pelle degli animali impuri, i giuristi sono discordi fra loro. Così gli hanafiti permettono l'uso della pelle conciata del leone, del lupo o del cane. Ma fanno eccezione per la pelle del topo e quella del maiale. Abbiamo parlato più alto del pelo del maiale il cui uso è permesso, secondo certi giuristi.

---

[1] Musa: Ahkam al-at'imah, p. 87-128.
[2] Al-Fawzan: Al-at'imah, p. 137.
[3] Musa: Ahkam al-at'imah, p. 131.
[4] Ivi, p. 139-142.

È vietato invece di mangiare il grasso preso da un animale vivente, sebbene puro (come quello preso dalla gobba di un cammello o dalla coda grassa di certi tipi di pecore). Tale parte è considerata come proveniente di un cadavere d'animale[1].

Le uova e il latte degli animali leciti sono leciti, quelli degli animali illeciti, sono illeciti. Così le uova di tartaruga o di aquila non si mangiano, e il latte d'asina non si beve. Parimenti non si consumeranno il latte o le uova di un animale nutrito con detriti, a meno che prima di prelevarli esso non abbia osservato un periodo di quarantena. Se si trovano uova non identificabili con un animale specifico, i giuristi considerano che si possano mangiare quelle, le cui due estremità siano di grandezza differente (concezione che si trova nel Talmud), o quelle di pesce, se il guscio è ruvido[2].

Sono anche vietate le parti dell'animale come gli organi genitali, le ghiandole, la vescica (parte nella quale si accumula l'urina), la colecisti, l'urina e le feci. Ma l'urina del cammello è permessa come medicinale.

17) I frutti della terra

Tutti i frutti della terra e degli alberi sono leciti. Il Corano dice:

> Cibatevi di tutti i frutti e vivete nei sentieri che vi ha tracciato il vostro Signore (16:69).
>
> Ecco un segno per loro: la terra morta a cui ridiamo la vita e dalla quale facciamo uscire il grano che mangiate (36:33).
>
> Abbiamo posto su di essa giardini di palmeti e vigne e vi abbiamo fatto sgorgare le fonti, affinché mangiassero i suoi frutti e quel che le loro mani non hanno procurato. Non saranno riconoscenti? (36:34-35).

Sono vietati invece i prodotti che recano danno alla salute:

> Non gettatevi da soli nella perdizione (2:195).
>
> […] colui che ordina le buone consuetudini e proibisce ciò che è riprovevole, che dichiara lecite le cose buone e vieta quelle cattive (7:157).

Così è vietato mangiare un frutto velenoso. Ne è parimenti della droga e del tabacco come si vedrà nel seguente punto.

18) Le bevande, la droga e il tabacco

Sono lecite le bevande come il latte degli animali che sono considerati come puri. Invece, il latte degli animali impuri non è lecito, come per esempio il latte d'asina. Il vino e le bevande alcoliche che derivano dall'uva, fanno eccezione, sebbene l'uva sia lecita L'interdizione del vino è stata rivelata gradualmente nel Corano:

> Ti chiedono del vino e del gioco d'azzardo. Dì: In entrambi ci sono un grande peccato e qualche vantaggio per gli uomini, ma in entrambi il peccato è maggiore del beneficio (2:219).
>
> O voi che credete! Non accostatevi all'orazione se siete ebbri, finché non siate in grado di capire quello che dite (4:43).

---

1 Al-Tirmidhi, detto 1400 e Abu-Da'ud, detto 2475. Musa: Ahkam al-at'imah, p. 143-147.

2 Al-Tabatba'i: Riad al-masa'il, p. 228-229 e 251.

O voi che credete, in verità il vino, il gioco d'azzardo, le pietre idolatriche e le frecce divinatorie sono immonde opere di Satana. Evitatele affinché possiate prosperare (5:90).

L'interdizione del vino è praticamente il solo divieto che ha conseguenze penali nel caso in cui venga violato, indipendentemente dalla quantità consumata e anche se non c'è stato d'ebbrezza. Un detto di Maometto dice: "Quello che si ubriaca tanto, si vieta poco". Per giustificare questa interdizione del vino, i giuristi dicono che il vino sia vietato non solo perché può rendere ubriachi, ma anche perché è un alimento impuro in sé. È vietata parimenti ogni bevanda inebriante, indipendentemente dalla sua base: uva, datteri o altro. Ma 'Ayshah dice che Maometto bevesse del *nabidh* (vino leggermente fermentato), fatto di datteri, orzo o altri cereali, macerati nell'acqua fino a fermentazione[1]. Il califfo 'Umar (d. 644) avrebbe permesso di annacquare il vino e di berlo[2]. Certi giuristi, fra cui Abu-Hanifah (d. 767), avrebbero detto che il vino proveniente da frutti diversi dall'uva e dal dattero (quali l'orzo e il mais), fosse vietato solamente nella quantità che avesse reso ubriachi. E secondo Abu-Yusuf (d. 798), si sarebbe dovuto punire soltanto il musulmano colto in flagrante. Dei musulmani del primo secolo avrebbero creduto che il vino fosse permesso solo a coloro che avessero compiuto opere pie, in virtù del versetto 5:93:

Per coloro che credono e operano il bene non ci sarà male alcuno in quello che avranno mangiato, purché abbiano temuto [Dio], abbiano creduto e compiuto il bene.

Ma questa posizione è restata minoritaria[3].

L'interdizione del consumo di alcol si estende anche alla droga, nella misura in cui abbia lo stesso effetto, addirittura un effetto più pericoloso rispetto a quello dell'alcol. Si aggiunge ai divieti il consumo di tabacco, per il fatto che crea la dipendenza, conduce allo spreco, attenta alla salute e ha un cattivo odore. L'uso del tabacco sarebbe regolamentato secondo i versetti 2:195 e 7:157 suddetti[4].

19) Gli alimenti sacrificati agli idoli

Il Corano vieta di mangiare qualsiasi alimento che sia stato offerto ad altri che Dio, nei versetti 2:173; 6:145; 16:115 e 5:3 suddetti. Quest'ultimo versetto aggiunge l'interdizione dell'animale "immolato su una pietra eretta".

20) La necessità fa legge

Tutti gli alimenti vietati diventano leciti in caso di necessità, se possono servire a salvare la vita. Il Corano dice:

In verità vi sono stati vietati le bestie morte, il sangue, la carne di porco e quello su cui sia stato invocato altro nome che quello di Dio. E chi vi sarà costretto, senza desiderio o intenzione, non farà peccato. Dio è perdonatore, misericordioso (2:173).

---

[1] Abu-Da'ud, detto 3511 e Ibn-Majah, detto 3398. V. anche Ahmad, detto 3315.

[2] Al-Nasa'i, detto 5609.

[3] 'Abd-al-Hadi: Ahkam al-at'imah, p. 112-130.

[4] Ivi, p. 131-140.

Si ritrova questa eccezione anche nel versetto 6:145: il caso di necessità dispensa dall'osservare la legge. Si parla allora di dispensa legale (*ibahah*). Ma il musulmano può consumare i prodotti, sennò illeciti, nella misura minima indispensabile, e non per gusto o fino a dannarsi.

Il Corano permette di consumare e di bere degli alimenti vietati in caso di necessità (5:3) per salvarsi la vita. Certi permettono una tale consumazione se il musulmano ha passato una notte e un giorno senza mangiare. Si è anche posta la domanda di quanto se ne possano consumare: fino a scongiurare il pericolo o fino a non più avere fame e sete.

Si sono anche stabilite delle priorità: se non se ne dispone, bisogna rubare un alimento lecito per nutrirsi, o bisogna consumare un alimento vietato a portata di mano? La seconda opzione è da scegliere.

Si può mangiare della carne umana? La risposta è sì, se un uomo è morto e non vivo, anche se era una persona passibile della pena di morte, come un apostata o un politeista[1].

Secondo la dottrina dominante, è vietato consumare del vino in caso di sete o d'assenza d'acqua, perché il vino non mette fine alla sete e può anzi aumentarla. Ma è permesso consumare del vino come medicinale, se non ci sono altri mezzi per salvare la vita, purché la prescrizione del medicinale sia fatta da un medico musulmano *'adl* (la cui testimonianza è considerata valida)[2].

21) La trasformazione dell'alimento e la sua contaminazione

Un alimento lecito può diventare un alimento illecito, e viceversa. Così il succo di frutta lecito una volta fermentato diventa illecito. Il vino può trasformarsi in aceto, che è un alimento lecito, ma certi considerano che questa trasformazione debba comunque avvenire naturalmente, senza manipolazione[3]. Il cadavere è impuro, ma quando si altera, diventa della cenere pura. L'acqua, alimento lecito, diventa urina, che è un alimento vietato. Parimenti il latte è lecito benché sia generato da due elementi illeciti, ovvero il sangue e il cibo decomposto nel ventre:

> E invero dai vostri greggi trarrete un insegnamento: vi dissetiamo con quello che è nei loro visceri, tra chimo e sangue: un latte puro, delizioso per chi lo beve (16:66).

Abbiamo anche visto come un animale che si nutre di detriti, impuro, diventa puro dopo avere osservato un periodo di quarantena.

Per giudicare se un alimento è diventato lecito o illecito, dei giuristi si riferiscono al nome dell'alimento in questione. Il vino illecito, modificandosi cambia nome e diventa aceto. Ora, l'aceto non fa parte dell'elenco degli alimenti vietati. È lecito dunque. Parimenti il cane, animale impuro, cadendo in una salina, si decompone e diventa sale puro. Gli escrementi, materia impura, vengono sparsi in un giardino, e

---

1 Al-fatawa al-islamiyyah, vol 10, no 1300, p. 3558-3562.
2 Ivi, vol. 10, no 1307, p. 3581-3582.
3 V. fatwa in: www.gueteli.fr/home/mohmedpat/food2.html.

diventano col tempo della terra, che è una materia pura, la quale serve a pulirsi in assenza d'acqua[1].

Se qualcuno ha avuto delle relazioni sessuali con un animale, questo animale diventa improprio alla consumazione e deve essere ucciso e bruciato, e secondo certi detti anche la persona in questione deve essere uccisa[2].

Se la carne lecita entra in contatto con la carne illecita, come quella del maiale, la carne lecita diventa contaminata e dunque inconsumabile. Accade lo stesso se si utilizza, per sgozzare o smembrare un agnello, un coltello che è servito a sgozzare o a smembrare un maiale.

Se un topo cade in un vaso d'olio, l'olio diventa impuro. Ma se cade sul burro solido, solo la parte toccata dal topo deve essere eliminata. L'acqua che è stata leccata da un cane deve essere gettata, e il vaso deve essere lavato; per i malikiti invece no, in quanto considerano il cane come un membro della famiglia.

22) I prodotti composti da parecchi ingredienti

Ogni prodotto che contiene un ingrediente vietato diventa interamente vietato. Questo si applica agli alimenti, agli additivi alimentari e ai prodotti farmaceutici come le vitamine. Esistono degli elenchi indicativi su Internet che registrano i prodotti sulla base dei loro componenti, e che vengono classificati in *halal* (lecito), *haram* (illecito), e *mashbuh* (sospetto, e dunque vietato). Talvolta questi elenchi indicano i componenti di questi prodotti e chiedono al consumatore, in caso di dubbio, di mettersi in contatto col produttore. In linea di massima, qualsiasi prodotto che contiene del maiale o dell'alcol è vietato. Così la gelatina è considerata come illecita se è prodotta dal maiale, e lecita se è prodotta da un altro animale lecito sgozzato secondo il metodo musulmano. La vaniglia e il suo sottoprodotto la vaniglina sono considerati come illeciti perché sono prodotti con l'alcol. La vitamina E è sospetta se è di origine animale, ma è *halal* se è originata da olio vegetale. Il colesterolo, i gliceridi, gli ormoni e il siero del latte sono considerati come sospetti[3]. Tuttavia si segnala che tali elenchi non risultano sempre veritieri, in quanto i produttori possono cambiare gli ingredienti in qualsiasi momento.

23) Gli alimenti dei non musulmani

Il Corano dice:

> Oggi vi sono permesse le cose buone e vi è lecito anche il cibo di coloro ai quali è stata data la Scrittura, e il vostro cibo è lecito a loro. [Vi sono inoltre lecite] le donne credenti e caste, le donne caste di quelli a cui fu data la Scrittura prima di voi, versando il dono nuziale, sposandole, non come debosciati libertini (5:5).
>
> Mangiate di quello sul quale è stato menzionato il nome di Dio (6:118).

Si noti nel primo versetto come vengano associati *commensalità* a *matrimonio misto*. L'unione matrimoniale è in effetti permessa con coloro, con cui è anche

---

1 Musa: Ahkam al-at'imah, p. 241-251.

2 Abu-Da'ud, detto 3871, Al-Tirmidhi, detti 1374 e 1376; Ibn-Majah, detto 2554; Ibn-Hanbal, detti 2294 e 2597.

3 www.uh.edu/campus/msa/articles/halpar.html; www.soundvision.com/halalhealthy/ingridient.shtml.

permesso scambiarsi del cibo (sebbene un musulmano possa sposare una non musulmana monoteista, ma un non musulmano monoteista non possa sposare una musulmana).

L'opinione dominante fra gli sciiti è di considerare valida la sgozzatura solo se effettuata dai musulmani, basandosi su dei detti dei loro imam. Certi considerano difatti che il versetto 5:5 riguardi il cibo diverso dalla carne[1]. Gli sciiti sono molto più scettici dei sunniti in merito al matrimonio tra un musulmano e una monoteista non musulmana. Ne abbiamo parlato nel capitolo III della *seconda parte*.

I sunniti permettono di mangiare della carne di animale sgozzato da un non musulmano, purché sia monoteista (cristiano, ebreo, samaritano o sabeo). Ma occorre che il monoteista non abbia pronunciato sull'animale il nome di un'altra divinità che Dio. Se pronuncia il nome di Gesù o di Abramo al posto del nome di Dio, la carne diventa inconsumabile[2]. Invece, è vietato mangiare la carne di un animale sgozzato da un apostata[3]. Ibn-'Abbas (d. v. 686) ha anche vietato di mangiare la carne di un animale sgozzato da un musulmano non circonciso, ma i giuristi classici hanno considerato che se si permette di mangiare la carne di un animale sgozzato da un cristiano, a maggior ragione bisognerebbe permettere di mangiare la carne di un animale sgozzato da un musulmano non circonciso[4].

Occorre in questi casi che la sgozzatura sia fatta secondo le norme musulmane, ovvero l'animale deve essere sgozzato vivo e privato del suo sangue. Per assicurarsi che queste due norme siano rispettate, un autore egiziano propone la creazione di macelli musulmani nei paesi che esportano la carne verso i paesi musulmani, e che i macellai adoperati siano dei musulmani perché sono preferibili ai non musulmani, anche se è permesso mangiare la carne di animali sgozzati da monoteisti-[5].

La seguente domanda è stata posta su Internet:

> È permesso mangiare la carne prodotta dalla gente del libro (cristiani ed ebrei), sapendo che, secondo le mie conoscenze limitate, essi non sono la vera gente del libro menzionata da Dio, in quanto certi dei loro dogmi, come quello della Trinità per esempio, sono in contraddizione con il concetto di unicità di Dio?

La risposta dice che c'è consenso in seno all'Ummah, sul fatto che sia lecito, per i musulmani, consumare della carne sgozzata dalla *gente del libro*. Ricorda a questo proposito il versetto 5:5 suddetto. In quanto a sapere se i cristiani e gli ebrei possono essere considerati come *gente del libro*, poiché certe delle loro credenze sono totalmente incompatibili con l'unicità di Dio, chi risponde dice che il Corano mette a conoscenza di questa situazione (5:17; 5:13; 2:79), e malgrado ciò qualifica cristiani ed ebrei come *gente del libro*, rendendo lecita la carne da loro sgozzata. Questa parte di risposta dimostra come, finché queste persone non abbandonano com-

---

1 Al-Tabatba'i: Riad al-masa'il, p. 166-174.
2 Musa: Ahkam al-at'imah, p. 88-90.
3 Al-Fawzan: Al-at'imah, p. 149.
4 Ibn-Qudamah: Al-mughni, vo. 11, p. 138. V. Aldeeb Abu-Sahlieh: Circoncision masculine, p. 177.
5 'Abd-al-Hadi: Ahkam al-at'imah, p. 224.

pletamente la loro religione per diventare degli atei, siano ancora considerate *gente del libro*. La risposta prosegue:

> Quello che sgozza l'animale deve avere fede in Dio […]. Quello che si dice cristiano o ebreo, ma non crede in Dio, né in un libro sacro, né crede realmente nella religione che pretende di seguire, è in realtà un ateo, e dunque l'animale che sgozza non potrà essere mangiato dal musulmano. Si noti come quante persone siano ancora cristiane ed ebree solo nel nome, ma che in fondo non credono più a niente, e si burlano dell'appartenenza religiosa[1].

Oltre alle restrizioni in materia di carne, è vietato a un musulmano sedersi a tavola con qualcuno che beve del vino. Gli sciiti arrivano a vietare di mangiare del cibo preparato da non musulmani, poiché questo cibo è stato toccato da un miscredente (*kafir*) ed egli gli ha trasmesso l'umidità del suo corpo[2].

Va da sé che queste norme musulmane, come le norme ebraiche indicate più in alto, sono contrarie al principio della non discriminazione, principio che le comunità ebraiche e musulmane ricordano tuttavia ogni volta che si sentono discriminate.

24) Consumazione d'alimento dubbio e carne importata

Abbiamo visto che solo Dio può dichiarare un alimento illecito. Ma cosa accade se il musulmano dubiti di un alimento, e non sa se ciò che mangia è lecito o illecito? Questa domanda si pone soprattutto per quanto riguarda la carne esportata dall'Occidente verso i paesi arabi, la quale non appartiene ad animali sgozzati sempre secondo le norme musulmane.

Degli scienziati religiosi musulmani considerano che la carne di animale, che non si sa com'è stato sgozzato, deve essere considerata lecita in virtù del versetto 5:5: "Vi è lecito il cibo di coloro ai quali è stata data la Scrittura". Questa affermazione può essere accantonata solamente in caso di prova formale che un cibo è illecito. Il dubbio in sé non basta per non mangiare qualcosa. Si invoca qui il fatto che Maometto avesse mangiato la carne di una capra che un'ebrea gli aveva offerto senza chiedere come la capra fosse stata sgozzata. Il musulmano non è obbligato a chiedere com'è stato sgozzato ogni animale. È tenuto invece a chiedere se il macellaio è musulmano, oppure se fa parte della *gente del libro,* per il fatto che Maometto ha mangiato la carne della capra sapendo che veniva da parte di un'ebrea. Si evoca anche un detto di 'Ayshah secondo la quale, all'inizio dell'islam, si portava della carne ai musulmani senza che sapessero se il nome di Dio era stato pronunciato su questa carne o no. Interrogato sul da farsi, Maometto avrebbe detto: "Pronunciate voi stessi il nome di Dio sulla carne e mangiate"[3].

Un libro sciita sulle interdizioni per i musulmani residenti all'estero dice:

> Molti cibi dei miscredenti contengono degli alimenti vietati come il vino, la carne di cadavere animale, la carne di maiale, e i pesci senza squame. Perciò il musulmano deve badare che il suo cibo non contenga tali alimenti vietati.

---

1 www.guetali.fr/home/mohmdpat/food2.html.
2 Dalil al-muslim, p. 69-70.
3 'Abd-al-Hadi: Ahkam al-at'imah, p. 206-235.

Il musulmano non deve chiedere quale sia il contenuto del cibo, se l'ignora, a meno che non si tratti di carne. Difatti non può mangiare della carne che non appartenga ad animale sgozzato secondo le regole musulmane. Può mangiare invece qualsiasi altro alimento senza porre domande, anche se quel cibo fosse stato cotto con del grasso di maiale o con del vino. Ma sarebbe preferibile porre domande ed indagare, in relazione a questi cibi, per evitare danni alla mente e al corpo causati dal consumo di alimenti illeciti, anche se all'apparenza leciti.

Se il musulmano apprende che la carne non è stata sgozzata secondo le norme musulmane, deve considerarla come impura (*najis*) e illecita, e tutto ciò che è cotto con questa carne diventa illecito, anche se la carne venisse rimossa. In caso di dubbio sulla provenienza della carne, si può lasciarla da parte e mangiare solo il resto del cibo[1].

25) Il Ramadan

I musulmani osservano il digiuno del mese di Ramadan. Devono astenersi da ogni alimento (solido e liquido) dall'alba fino al tramonto. Accanto a questo digiuno obbligatorio ci sono dei digiuni facoltativi, talvolta un giorno alla settimana.

26) La consumazione con utensili d'oro o d'argento

L'opinione dominante è che sia vietato mangiare o bere tramite stoviglie d'oro o d'argento. Parecchi detti di Maometto vengono citati in questo senso. Lo scopo di questa interdizione sarebbe di evitare d'assomigliare ai miscredenti, e di evitare d'inorgoglirsi. Si noti che è vietato agli uomini portare degli anelli o dei gioielli d'oro, cosa che è invece permessa alle donne[2].

27) Le ragioni dei divieti alimentari

Presso gli autori classici e moderni si trovano delle spiegazioni miranti a giustificare questi divieti. Certo, la prima ragione presentata è che sia Dio ad averli stabiliti, sia attraverso il Corano, sia attraverso Maometto. Ora, siccome Dio è considerato onnisciente e Maometto infallibile, il credente deve sottomettersi a tali divieti. E siccome si considera che Dio e Maometto non possono aver fatto altro che dettare delle norme benefiche per l'uomo, nessun musulmano mette in dubbio che rispettare queste norme sia un bene per la salute e per la società. Per essere definito buono sia a livello culinario, che per gli effetti che ha a livello fisiologico, un alimento deve essere religiosamente considerato lecito. Il fatto che un alimento possa essere considerato buono a livello culinario ma illecito a livello religioso, è ritenuto essere una contraddizione[3], intollerabile per il religioso, in quanto mette in discussione l'onniscienza di Dio. Così si legge in *Wasa'il al-shi'ah* che mangiare il cadavere di un animale indebolisce il corpo, causa sterilità e provoca l'infarto. In quanto a mangiare sangue, ciò causa l'accumulo di liquidi nel ventre, fa emanare un cattivo odore, e rende crudeli, al punto che chi lo mangiasse potrebbe uccidere suo figlio e

---

1 Dalil al-muslim, p. 70-71.
2 'Abd-al-Hadi: Ahkam al-at'imah, p. 140-143.
3 Benkheira: Islam et interdits alimentaires, p. 46.

i suoi genitori. In quanto a bere vino, ciò provoca tremiti, indebolisce la forza di carattere e spinge all'adulterio e a far scorrere sangue[1].

Si portano anche degli argomenti in favore dei divieti, legati alle credenze trasmesse dal Corano, in cui si dice che Dio abbia trasformato degli esseri umani in determinati animali, per punirli. Il fatto che Dio abbia scelto questi animali, significa che questi ultimi sono impuri e di conseguenza non possono essere consumati. Consumare tali animali denoterebbe un carattere da approfittatore e sarebbe un sorvolare sulle sanzioni divine. La possibilità di trasformare gli esseri umani in animali è evocata dal versetto 36:67. Tre versetti indicano che Dio ne ha fatto uso, trasformando certi esseri umani in scimmie e in maiali:

> Avrete saputo di quelli dei vostri che trasgredirono il sabato ai quali dicemmo: "Siate scimmie reiette" (2:65).
>
> Dì: Posso forse annunciarvi peggior ricompensa da parte di Dio? Coloro che Dio ha maledetto, che hanno destato la sua collera e che ha trasformato in scimmie e porci, coloro che hanno adorato gli idoli, sono questi che hanno la condizione peggiore e sono i più lontani dalla retta via (5:60).
>
> Quando poi per orgoglio si ribellarono a ciò che era stato loro vietato, dicemmo loro: "Siate scimmie reiette!" (7:166).

I detti di Maometto ci offrono altri esempi di metamorfosi. Questi casi sono stati studiati soprattutto dagli sciiti, ma anche dai sunniti[2]. Tra gli animali in cui degli uomini sarebbero stati trasformati, gli sciiti citano il maiale e la scimmia (in cui sarebbe stato trasformato un gruppo israelita che non rispettava il sabato, secondo un detto, o un gruppo cristiano che non ha creduto alla tavola imbandita scesa dal cielo per Gesù, secondo un altro detto), l'elefante (in cui sarebbe stato trasformato un re o tiranno che ha commesso l'adulterio), il coniglio (in cui sarebbe stata trasformata una moglie che tradiva suo marito e non ripuliva i suoi mestrui), il lupo (in cui sarebbe stato trasformato un beduino che non vegliava sul pudore delle sue donne), il pipistrello (in cui sarebbe stato trasformato un ladro che rubava i datteri alla gente), la vespa (in cui sarebbe stato trasformato un macellaio che ingannava sul peso della carne venduta), il topo e lo scorpione (in cui sarebbe stato trasformato un calunniatore), il ragno (in cui sarebbe stata trasformata una moglie che ha stregato suo marito), il pidocchio (in cui sarebbe stato trasformato un uomo che si burlava dei profeti e li insultava). Secondo un detto attribuito a Maometto, Dio avrebbe trasformato settecento gruppi di uomini che avevano disubbidito ai profeti; quattrocento di questi gruppi sarebbero stati tramutati in animali terrestri, e trecento in animali acquatici. Avrebbe allora emesso il versetto 34:19 che dice: "Ne facemmo argomento di leggende e li disperdemmo in ogni luogo. In verità in ciò vi sono segni per ogni uomo perseverante e riconoscente"[3].

---

[1] Al-'Amili: Wasa'il al-shi'ah, vol. 16, p. 377, 378.

[2] V. per esempio Muslim, detti 3609, 4814, 5316; Tirmidhi, detto 2987; Ibn-Hanbal, detti 3560, 3580, 3797, 11171. V. anche Al-Kasani: Kitab bada'i' al-sana'i', vol. 5, p. 37.

[3] Al-'Amili: Wasa'il al-shi'ah, vol. 16, p. 379-387. V. anche Al-Shaykh Al-Saduq: Ilal al-shara'i', p. 483-489.

Si segnala che il rischio di metamorfosi non viene citato sui libri moderni relativi al cibo, in caso di violazione dei divieti, e ciò probabilmente a causa del suo carattere irrazionale, che causa irritazione.

Abbiamo visto che Maometto ha ordinato di uccidere certi animali, come il serpente, il corvo, il topo, il cane che aggredisce e la lucertola[1]. L'ordine di ucciderli è dovuto probabilmente al fatto che nuocciono. Questi animali non possono essere mangiati. Ha anche vietato di uccidere certi animali, i quali perciò non possono essere mangiati. Tra questi animali i sunniti citano la formica, l'ape, l'upupa, l'averla e la rana[2]. L'interdizione di uccidere è di tipo religioso. Così l'interdizione di uccidere la formica, l'ape e l'upupa sarebbe stata imposta per il fatto che il Corano ne parla bene. Un detto sciita dice che sull'ala di ogni upupa ci sia scritto, in lingua siriaca: "La famiglia di Maometto è la migliore della creazione"[3]. L'averla, secondo la tradizione, sarebbe la prima ad avere osservato il digiuno per devozione verso Dio. La voce della rana è considerata da Maometto come una preghiera, o come contenente un veleno[4]. Il pipistrello avrebbe tentato di estendere il fuoco nel *tempio di Salomone,* durante la sua distruzione[5]. La pernice secondo le fonti sciite rende lode a Dio e finisce la sua preghiera dicendo: "Dio maledice quelli che detestano la famiglia di Maometto"[6].

28) I divieti alimentari tra legge e pratica

Come abbiamo appena visto, gli alimenti vietati non sono trattati tutti allo stesso modo, o con lo stesso rigore. Così, è permesso acquistare e vendere un asino poiché si tratta di un animale utile per il trasporto degli uomini e dei beni, ma è vietato mangiare la sua carne. Se comunque un musulmano mangiasse la sua carne, i giuristi non prevedono per lui alcuna punizione.

Per quanto riguarda il maiale, è vietato sia mangiare la sua carne che possederlo e, di conseguenza, fare una transazione che l'abbia per oggetto (vendita, acquisto, donazione, ecc.). Ne è parimenti del vino. Secondo lo stesso principio, se un musulmano uccidesse o rubasse un maiale di un altro musulmano, o rompesse o rubasse una sua bottiglia di vino, non sarebbe tenuto ad indennizzare il suo proprietario. Ma ai non musulmani è permesso possedere e consumare del maiale o del vino, perciò se un musulmano uccidesse il maiale di un cristiano o versasse il suo vino, sarebbe tenuto ad indennizzarlo.

Se un musulmano consumasse della carne di maiale, di cane o di asino, violerebbe un divieto religioso, ma i giuristi non prevedono alcuna sanzione penale contro questa violazione[7]. Invece, secondo i giuristi, quello che consumasse del vino sa-

---

1 V. per esempio Al-Bukhari, detti 1697 e 3067; Muslim, detti 2071 e 2075; Tirmidhi, detto 767.
2 Abu-Da'ud, detto 4583; Ibn-Majah, detti 324 e 3215; Ahmad, detti 2907 e 3073; Ibn-Majah, detto 3214; 'Abd-al-Hadi: Ahkam al-at'imah, p. 63-71.
3 Al-'Amili: Wasa'il al-shi'ah, vol. 16, p. 301.
4 Al-Aqfahsi: Kitab li-ma yahil wa-yuharram min al-hayawan, p. 131; Al-Bayhaqi: Al-sunan al-kubra, vol. 9, p. 534, detto 19382.
5 Al-Bayhaqi: Al-sunan al-kubra, vol. 9, p. 534, detto 19381.
6 Al-'Amili: Wasa'il al-shi'ah, vol. 16, p. 302.
7 Segnaliamo che in Iraq la decisione 146 del 30 agosto 1998 prevede tra sette e dieci anni di prigione per quello che vende la carne di cane, asino o altri animali che non vanno bene per il con-

rebbe punibile, ma non tutti i paesi musulmani prevedono una sanzione penale contro la violazione di un tale divieto. In questi paesi, la fabbricazione e la vendita di vino sono affidate soprattutto ai cristiani, ma i musulmani sono quelli che ne consumano di più. Tuttavia, capita che dei gruppi musulmani intervengano per castigare quelli che consumano del vino, e per attaccare i negozi e gli alberghi che lo vendono.

Sebbene l'interdizione di consumare della carne di maiale non sia sancita a livello penale (contrariamente al vino), si può dire che i musulmani rispettino di più l'interdizione di consumare carne di maiale, che non quella di consumare vino. Il maiale è considerato in effetti come un animale impuro e ripugnante. Tuttavia mi è stato segnalato che alcuni musulmani, in certi quartieri del Cairo, allevino dei maiali e li vendano ai cristiani. La non consumazione della carne di maiale da parte dei musulmani, fa sì che questa carne sia nettamente meno cara della carne di altri animali, in quanto non è richiesta.

Se i giuristi musulmani classici sono concordi su certi divieti alimentari, come quelli relativi al maiale o al vino, questi giuristi divergono in merito ad altri alimenti. Questa divergenza è dovuta alla mancanza di chiarezza del testo coranico, e alla contraddittorietà dei detti attribuiti a Maometto, sempre che questi detti non siano poi in realtà stati inventati da altri, al fine di adattarsi ai costumi del luogo in cui si trovavano. Così, certi giuristi vietano la consumazione di carne di tartaruga o di cavallo. I malikiti invece arrivano a permettere la consumazione di qualsiasi tipo di carne che non sia espressamente vietata. Per quanto riguarda la consumazione di vino, certi giuristi hanno tentato, invano, di ridurre la portata dell'interdizione.

Accanto a questi atteggiamenti concilianti, si segnala un tentativo da parte dei *qarmati* di sostenere che non esista alcun divieto alimentare. Questo gruppo, oggi scomparso, permetteva ai macellai di esporre carne di ogni tipo, anche di maiale e di cane, a condizione che si lasciasse la testa attaccata all'animale, affinché le persone potessero, riconoscendone il tipo, acquistare la merce consapevolmente, in tutta libertà, in base alla loro coscienza[1].

Per quanto riguarda il rispetto del digiuno di Ramadan (che è uno dei cinque pilastri della credenza musulmana), esso vale a livello familiare, sociale e statale. Il padre di famiglia può imporre a sua moglie, e ai suoi figli, a partire da una certa età, di digiunare. Inoltre, lo Stato vieta ogni violazione pubblica del digiuno. Certo, i non musulmani non sono tenuti a digiunare, ma non possono consumare cibo e bevande in pubblico. Alcune leggi puniscono una tale consumazione. Ma certi Stati si mostrano meno esigenti, addirittura ostili, verso l'osservazione del Ramadan, per ragioni sanitarie ed economiche. Difatti se il digiuno può talvolta rivelarsi benefico per la salute, passare un mese senza mangiare e bere durante il giorno, intacca la salute e occasiona stanchezza e debolezza fisiche, che possono causare degli incidenti. Inoltre, al momento della rottura serale del digiuno, si può notare un'assunzione eccessiva di cibo, che può nuocere alla salute. Durante il periodo di Rama-

---

sumo umano. La vendita di tale carne in situazione di guerra è considerata come circostanza aggravante.

[1] Zakkar: Al-jami' fi akhbar al-qaramitah, vol. 1, p. 334-335.

dan, gli ospedali segnalano un afflusso di gente ammalatasi a causa del digiuno o della rottura del digiuno. Sul piano economico, il digiuno influenza le attività private e pubbliche; gli orari di lavoro e di scuola vengono generalmente ridotti. Inoltre, i musulmani spendono, durante questo mese, più che in altri mesi dell'anno, particolarmente in cibo, mentre il mese di Ramadan dovrebbe essere un mese di continenza. Per queste ragioni Bourguiba (d. 2000), Presidente della Tunisia, incitava il suo popolo a non osservare il Ramadan; egli non mancava di mostrarsi alla televisione mentre mangiava e beveva. Ma se talvolta lo Stato può dirsi in favore dell'abolizione del digiuno, la società può mostrarsi crudele verso quelli che infrangono il digiuno di Ramadan. Nell'aprile del 1996 mi è stato riportato che, in Finlandia, i profughi politici somali giravano per i ristoranti e i bar e castigavano i musulmani che consumavano bibite e alimenti, in pubblico, durante Ramadan.

IV. La macellazione rituale in Svizzera

Vogliamo esporre di seguito il dibattito che si è avuto, in questi ultimi anni, in merito alle norme di macellazione ebraiche e musulmane, e quelle svizzere.

Affinché la carne da mangiare sia considerata come *kosher* (lett. pura) dagli ebrei, e *halal* (lett. lecito) dai musulmani, deve adempiere certe condizioni:

- Deve provenire da un determinato animale. Il maiale è vietato nelle due comunità.
- L'animale in questione deve essere sgozzato, salvo se si tratta di pesce.
- La sgozzatura dell'animale deve effettuarsi secondo regole precise.
- Sola una parte dell'animale è consumabile; il resto è considerato non *kosher* dagli ebrei, e non *halal* dai musulmani (v. il par. 3).
- Quello che sgozza l'animale, il macellaio, deve appartenere a una religione prestabilita e deve essere gradito alle autorità religiose. Così gli ebrei esigono che il macellaio sia ebreo, i musulmani sunniti esigono che sia musulmano o appartenente alla *gente del libro* (ebreo o cristiano), mentre i musulmani sciiti esigono che il macellaio sia sciita.
- Le autorità religiose sorvegliano la qualità della carne e determinano se è propria o no alla consumazione. Percepiscono una tassa sulla certificazione in questione, giro di denaro che le male lingue definiscono racket. Così, circa la metà delle risorse del Concistoro centrale israelita della Francia sarebbero provenute dalle tasse relative alla sgozzatura. Per ogni chilo di carne bovina commercializzata, il Concistoro avrebbe incassato circa 8.- FF[1].

Sebbene il rispetto di queste condizioni causi dei problemi, raramente discussi, a differenti livelli, solo il punto relativo alla sgozzatura dell'animale è oggetto di dibattito in Svizzera. La Costituzione del 1893 ed in seguito la legge, esigono che l'animale da macellare sia stordito prima di essere sgozzato. Si parla generalmente d'interdizione della macellazione rituale, ma in effetti l'interdizione si riferisce solo al non stordimento. La macellazione rituale comporta in realtà altri aspetti, che non

[1] Decisione della Corte europea dei Diritti dell'uomo del 27 giugno 2000 nel caso Cha'are Salom ve Tsedek c. Francia (richiesta n. 27417/95).

vengono affrontati né messi in discussione dalla legge. L'articolo 25bis della vecchia Costituzione era a questo riguardo preciso: "È vietato espressamente di ammazzare gli animali senza averli prima storditi. Questa disposizione si applica a ogni modo di uccisione e a ogni specie di bestiame". Conveniva dunque parlare dell'interdizione della sgozzatura senza stordimento preliminare, piuttosto che dell'interdizione della macellazione rituale. L'interdizione citata è comunque attualmente messa in discussione.

1) Il dibattito sullo stordimento

A) Norme svizzere prima del 2001

L'articolo 25bis suddetto della vecchia Costituzione è stato approvato il 20 agosto 1893 da 191'527 votanti contro 127'101. Dieci Cantoni e tre mezzi-Cantoni hanno votato in favore, mentre nove Cantoni e tre mezzi-Cantoni hanno votato contro[1]. Da come è stato redatto, almeno in merito ai testi tedesco e francese, questo articolo non sembrava riferirsi al pollame. E il Tribunale federale ha deliberato, il 24 ottobre 1907, che in quanto a disposizione eccezionale, di ostacolo alla libertà di professare il proprio culto, l'interdizione dovesse essere interpretata in modo limitato, e la sgozzatura del pollame non dovesse perciò cadere sotto l'influenza di questa interdizione[2]. Peraltro, non era vietato importare dell'estero carne sgozzata ritualmente[3].

L'articolo 25bis è stato sostituito, il 2 dicembre 1973, da un nuovo testo, che dava alla Confederazione il potere di legiferare in merito alla protezione degli animali. L'interdizione della sgozzatura senza stordimento preliminare, è stata mantenuta dall'articolo 12 delle disposizioni transitorie della Costituzione. Il Messaggio del Consiglio federale del 1972, relativo alla modifica dell'articolo 25bis, spiega le divergenze sorte durante il dibattito in merito alla sgozzatura senza stordimento preliminare:

> Le organizzazioni protettrici degli animali e, con esse, larghi ambienti della popolazione esigono l'interdizione di sgozzare gli animali di ogni specie senza averli prima storditi. Si vuole così risparmiare agli animali di cui la sgozzatura è necessaria all'alimentazione della popolazione, delle sofferenze perlomeno inutili. Tuttavia, le prescrizioni della religione ebraica (e anche quelle della religione islamica) vietano stordire gli animali prima della sgozzatura, che si opera con l'incisione delle parti molli del collo dell'animale. Negli ambienti che si occupano della protezione degli animali, questo modo di sgozzare è stato provato da sempre come particolarmente crudele[4].

Questo Messaggio aggiunge che gli ebrei hanno da sempre considerato l'articolo 25bis della vecchia Costituzione come discriminante: "Dato che, secondo la legge giudaica, la sgozzatura è considerata come un atto di culto, [gli ebrei] vedono inoltre una violazione della libertà di credenza, di opinione e di culto garantite dagli

---

1 Decisione del Tribunale federale del 22 dicembre 1893, in: Recueil officiel, vol. XIII, 1894, p. 1015-1018.

2 Decisione del Tribunale federale 33 I 723.

3 Foglio federale 1898 III 165.

4 Foglio federale 1972 II 1479.

articoli 49 e 50 della Costituzione". Si mantiene però l'interdizione della sgozzatura senza stordimento preliminare[1].

Il dibattito sulla sgozzatura senza stordimento preliminare è sorto quando si è dovuta redigere la legge sulla protezione degli animali, emessa il 9 marzo 1978. Rispondendo alla tesi del rispetto della libertà religiosa, il Messaggio federale del 1977 precisa:

> Conveniamo che questa interdizione comporta una certa restrizione alla libertà di credenza, di opinione e di culto di una minoranza religiosa. Ora, ogni dritto alla libertà è sottomesso ai limiti imposti dalla Costituzione e la legge e ne va così della libertà di credenza, di opinione e di culto. I dibattimenti al Parlamento e il risultato del voto popolare concernente l'articolo costituzionale sulla protezione degli animali non permettono nessun dubbio in quanto al fatto che i metodi per le macellazioni rituali utilizzati costituiscono finora, perlomeno agli occhi di larghi ambienti della popolazione, un attentato ai principi che reggono la protezione degli animali. Devono dunque essere vietate[2].

L'interdizione della sgozzatura senza stordimento preliminare viene così mantenuta dalla legge sulla protezione degli animali del 9 marzo 1978, eccezione fatta per il pollame. Viene riaffermata dall'ordinanza del 27 maggio 1981, modificata il 14 maggio 1997. La Convenzione europea sulla protezione degli animali da macello del 1979, entrata in vigore in la Svizzera il 4 maggio 1994, non vieta la sgozzatura senza stordimento preliminare, e lascia ad ogni Stato contraente il diritto di derogare a questa decisione, sul suo territorio. Il Messaggio federale del 1992 relativo questa Convenzione, precisa che la Svizzera non sopprime l'interdizione di sgozzatura senza stordimento preliminare, prevista dal suo diritto[3].

Di fronte a questa ferma presa di posizione da parte del Consiglio federale, alcuni giuristi svizzeri chiedono invece l'eliminazione di questa interdizione. Così il professor Antoine Favre scrive a proposito dell'articolo 25bis della vecchia Costituzione:

> L'articolo 25bis della vecchia Costituzione vieta espressamente di ammazzare gli animali (pollame escluso!) senza averli prima storditi. Questa disposizione causa una limitazione della libertà di culto. Sarebbe sufficiente fare in modo di non considerare la sgozzatura del bestiame come maltrattamento degli animali (art. 264 del Codice penale). L'articolo 25bis della Costituzione deve quindi essere abrogato[4].

A sostegno dell'interdizione della sgozzatura senza stordimento preliminare, il professor Fleiner scrive: "Secondo le religioni giudaica e islamica, per la sgozzatura gli animali non devono essere storditi prima di essere sgozzati"[5] Aggiunge:

---

1 Ivi II 1480-81.
2 Foglio federale 1977 I 1108-1109.
3 Foglio federale 1992 V 959.
4 Favre: Droit constitutionnel suisse, p. 284.
5 Fleiner: Article 25bis, par. 16.

> Il legislatore può limitare la libertà di coscienza e di culto, vietando la macellazione rituale, solo se la salvaguardia dell'interesse pubblico lo rendesse necessario, e quando la proporzionalità fosse rispettata. L'interdizione della macellazione rituale dunque non è compatibile con la libertà di coscienza e di culto, a meno che non sia giustificata da motivi legati alla sicurezza o alla protezione degli animali [...].
>
> A nostro parere, la necessità di una restrizione assoluta del diritto fondamentale alla libertà di culto non esiste; non c'è difatti rapporto ragionevole tra lo scopo che si desidera raggiungere (protezione ragionevole degli animali!), e il mezzo utilizzato (interdizione totale della macellazione rituale) […]. Per questi motivi, l'interdizione generale di macellazione rituale dovrebbe essere sostituita, a nostro avviso, da una regolamentazione differente, che garantisca i diritti costituzionali delle minoranze religiose ebraica e musulmana[1].

Certi hanno visto nell'interdizione della sgozzatura senza stordimento preliminare una manifestazione di antisemitismo. È il punto di vista del professor Jean-François Aubert che scrive: "La revisione del 1893 non fu nient'altro che una piccola eruzione di antisemitismo, un'imitazione di ciò che si proponeva allora in certe parti della Germania"[2] Una tesi di dottorato in diritto presentata all'università di Zurigo, è interamente basata sull'ipotesi che questa interdizione sia motivata dal razzismo del popolo svizzero, e della sua xenofobia in merito agli ebrei e ai musulmani. Il suo autore afferma che "ancora oggi, i sentimenti antisemiti dominano il movimento che si oppone alla macellazione rituale"[3]. In questo senso si esprime anche Claude Nordmann, presidente della comunità israelita del Cantone Friburgo[4]. Senza negare l'esistenza di una corrente antisemita, ci sembra che una tale accusa pecchi di eccessiva generalizzazione. Si può essere contrari alla corrida o alla caccia alla balena, senza per questo essere anti-spagnoli o anti-giapponesi. Accusare di antisemitismo coloro che si oppongono alla sgozzatura senza stordimento preliminare, è un tentativo d'intimidazione e una manovra diversiva[5].

B) Progetto abortito del 21 settembre 2001

Il Consiglio federale ha rimesso in questione l'interdizione di sgozzare gli animali senza stordimento preliminare, nel Progetto di legge sulla protezione degli animali sottomesso a consultazione il 21 settembre 2001. Il par. 4 dell'articolo 19 di questo Progetto stipulava:

> La sgozzatura di mammiferi senza stordimento prima della sgozzatura, può essere effettuata solo con l'autorizzazione dell'autorità competente, e nei macelli autorizzati, titolari dell'autorizzazione di cui si parla all'articolo 16 della Legge federale sulle derrate alimentari e sugli oggetti d'uso generale, del 9 ottobre

---

1. Ivi, par. 19 e 21.
2. Aubert: Traité de droit constitutionnel suisse, vol. 2, par. 2067.
3. Krauthammer: Das Schächtverbot, p. 274.
4. V. la lettera del lettore di Claude Nordmann: À propos d'abattage rituel, in: La Liberté, 24.10.2001, p. 2.
5. V. la risposta d'Acusa alla lettera di Claude Nordmann: www.acusa.ch/news-of-the-day/011025.htm.

> 1992. Questa sgozzatura è autorizzata in virtù dei bisogni delle comunità religiose, le cui regole limitanti prescrivono la sgozzatura senza stordimento preliminare, e vietano la consumazione di carne derivante da animali che sono stati storditi prima della sgozzatura[1].

Il Rapporto relativo al Progetto precisa che l'interdizione della sgozzatura senza stordimento preliminare:

> è considerata da certi come una limitazione sproporzionata della libertà di coscienza e di culto, garantite dall'articolo 15 della Costituzione. Il Consiglio federale condivide questo punto di vista. Considera che l'interesse pubblico che consiste nel proteggere gli animali da macello dai dolori e dalle sofferenze, non sia sufficiente per mantenere in vigore l'interdizione datata 1893, in Svizzera[2].

Commentando l'articolo 19 suddetto, il Consiglio federale aggiunge:

> L'articolo 15 della Costituzione garantisce la libertà di coscienza e di culto. Certo questa libertà può essere ristretta da una legge, ma non basta una base legale per restringerla. Occorre che la restrizione sia giustificata dalla difesa di un interesse pubblico, e che sia proporzionata allo scopo prefissato (art. 36 della Costituzione). La protezione degli animali è la difesa di un interesse pubblico, riconosciuto dalla Costituzione, che permetterebbe di giustificare la restrizione. Tuttavia il Consiglio federale considera che la condizione di proporzionalità non sia adempita nel caso dell'interdizione della macellazione rituale. La sgozzatura senza stordimento preliminare è un atto rituale importante per gli ebrei e i musulmani.
>
> Si autorizza la macellazione rituale solo per rispondere ai bisogni delle comunità religiose, le cui regole religiose limitanti impongono di procedere a questo tipo di sgozzatura. Può essere praticata solo su autorizzazione cantonale, e unicamente nei macelli autorizzati ai sensi del diritto sulle derrate alimentari.
>
> Autorizzare i metodi di macellazione rituale renderebbe nulla la necessità d'importare, come si fa attualmente, la carne kosher e la carne halal[3].

Il Documento dell'Ufficio veterinario federale del 20 settembre 2001 intitolato *Notizia di base sull'abbattimento rituale* va nello stesso senso:

> In Svizzera, la dottrina giuridica attuale è in favore dell'abrogazione dell'interdizione (di sgozzare l'animale senza stordirlo), perché secondo questa dottrina l'interdizione assoluta della macellazione rituale non è conciliabile con la libertà di coscienza e di credenza, garantita all'articolo 15 della Costituzione federale[4] [...]. Alcuni specialisti della dottrina giuridica, presso l'Amministrazione federale, condividono questo punto di vista (par. 6)[5].

---

1 Testo del progetto in: www.bvet.admin.ch/tierschutz/00701/?lang=fr.
2 Revisione della legge sulla protezione degli animali: rapport explicatif de l'avant-projet, 21.9.2001, p. 7. Testo del Rapporto in: www.bvet.admin.ch/tierschutz/00701/?lang=fr.
3 Ivi, p. 16-17.
4 Questo documento riporta l'opinione del professor Kälin: Grundrechte im Kulturkonflikt, p. 192 ss.
5 V. www.bvet.admin.ch/medien-info/f/presserohstoffe/informationschaechten-20010924-f.pdf.

Il Progetto del Consiglio federale ha suscitato una viva opposizione da parte dell'Ufficio veterinario federale, da parte della Società dei veterinari svizzeri, dell'Unione svizzera dei mastri-macellai e delle Associazioni per la protezione degli animali. Anche la Protezione svizzera degli animali ha lanciato un'iniziativa popolare costituzionale, per reintrodurre nella Costituzione federale l'obbligo di stordire gli animali da macello, prima della loro sgozzatura. Ha indicato inoltre che se il Progetto del Consiglio federale fosse stato adottato, sarebbe stato lanciato un referendum[1]. Di fronte a queste reazioni sfavorevoli, il Consiglio federale ha deciso di ritirare il suo Progetto. In un comunicato stampa del 13 marzo 2002, dice di averci rinunciato "nell'interesse della pace confessionale", sottolineando il fatto che "i risultati della consultazione indicano che una grande maggioranza dei Cantoni e delle Organizzazioni consultati rifiutano questa deroga"[2]. L'articolo 20 della Legge federale sulla protezione degli animali stabilisce oramai che:

1) È vietata la mattazione di mammiferi senza stordimento prima del dissanguamento.

2) Il Consiglio federale può prescrivere, per le grandi aziende, lo stordimento anche per la mattazione di pollame[3].

C) Rimessa in questione del postulato di base

La vecchia e la nuova posizione del Consiglio federale, così come la posizione della dottrina giuridica svizzera, che considerano l'interdizione della sgozzatura senza stordimento preliminare come incompatibile con il diritto alla libertà religiosa, o come manifestazione di razzismo, partono dall'evidenza che le norme ebraiche e musulmane vietano lo stordimento degli animali prima di sgozzarli. Ma nessuna fonte sostiene questa cosiddetta evidenza. I professori non fanno che ripetersi, senza presentare la minima prova. I politici e i funzionari del Dipartimento federale di giustizia, che ha redatto il progetto del 2001 non fanno che accettare le tesi dei professori, senza però verificarne la correttezza.

La domanda che bisognava porsi era: "Sono giustificate le regole religiose limitanti, di ebrei e musulmani, le quali obbligano a sgozzare gli animali senza precedentemente stordirli, o vietano di consumare carne di animale stordito prima d'essere sgozzato?" Questa domanda è stata posta all'Istituto svizzero di diritto comparato, da parte dell'Ufficio veterinario federale e da parte della società vodese per la protezione degli animali[4]. Dopo un esame delle fonti ebraiche e musulmane, l'Istituto ha risposto in modo negativo nei suoi pareri 01-150 e 01-162, rispettivamente del 18 e del 19 dicembre 2001. Ha concluso:

---

1 Courrier des bêtes, no 383, ottobre 2001, p. 1. Su questa iniziativa v. www.bvet.admin.ch/medien-info/f/presserohstoffe/informationschaechten-20010924-f.pdf. Segnaliamo qui che l'Istituto svizzero di diritto comparato ha emesso un parere giuridico alla richiesta di questa Associazione. V. il parere in: www.svpa.ch/images/magazine/avisdedroit.doc.

2 www.evd.admin.ch/evd/news/02188/index.html?lang=fr. V. il Rapporto sui risultati della consultazione in merito al pre-progetto di revisione della legge sulla protezione degli animali in: www.bvet.admin.ch/tierschutz/00701/?lang=fr.

3 Testo della legge in: www.admin.ch/ch/i/rs/455/a20.html.

4 Il parere giuridico emesso in seguito alla domanda di questa Associazione è pubblicato sul suo sito: www.svpa.ch/images/magazine/avisdedroit.doc.

> La Svizzera, esigendo lo stordimento degli animali prima della sgozzatura, non entra in conflitto con le norme religiose ebraiche o musulmane, se lo stordimento non provoca la morte dell'animale (questo vale sia per gli ebrei che per i musulmani), o non ferisce l'animale (questo vale per gli ebrei).

Questo parere ha contribuito certamente all'eliminazione del Progetto federale, invalidando il postulato sullo quale si basava. Esponiamo di seguito le ragioni espresse dall'Istituto.

2) La macellazione rituale in diritto ebraico e musulmano

A) Assenza di norme in diritto ebraico e musulmano

Il diritto ebraico ha due fonti: l'Antico Testamento e il Talmud. Le autorità religiose ebraiche partono da queste due fonti per dedurre le norme da applicare alle situazioni concrete. Ci riferiremo, di seguito, sugli scritti del rabbino Levinger di Basilea, considerato oggi dagli ebrei, svizzeri e stranieri, come referente per la macellazione rituale[1].

L'Antico Testamento dice: "Potrai ammazzare bestiame grosso e minuto che il Signore ti avrà dato, come ti ho prescritto" (Dt 12:21). Tuttavia da nessuna parte l'Antico Testamento precisa le modalità di ammazzare l'animale.

Né l'Antico Testamento né il Talmud contengono un'interdizione dello stordimento dell'animale prima di sgozzarlo. Ciò si spiega con il fatto che lo stordimento preliminare è in effetti un accorgimento inventato più tardi, legato all'evoluzione dei costumi, particolarmente in merito al rispetto degli animali, e alla volontà di non causare loro delle sofferenze inutili[2].

Alcuni autori opposti alla sgozzatura senza stordimento, come Werner Hartinger[3] e altri, hanno segnalato l'assenza dell'interdizione di stordire, sia nell'Antico Testamento che nel Talmud. Questa costatazione non è stata smentita dal rabbino Levinger, il quale si è comunque posto per obiettivo di eliminare l'interdizione della sgozzatura senza stordimento preliminare, in tutta Europa[4]. Scrive:

> Hartinger, Rowe e altri hanno sollevato un argomento importante sullo stordimento nella letteratura ebraica. Dicono che nell'Antico Testamento e nel Talmud non ci siano norme concernenti lo stordimento. Questo è esatto […]. Lo stordimento non è menzionato nella Torah né nel Talmud. E non poteva essere diversamente, poiché questa possibilità non esisteva a quel tempo. La questione fu sollevata per la prima volta, e in modo arguto, in Germania, alla fine del diciannovesimo secolo[5].

Il diritto musulmano ha due fonti: il Corano e la Sunnah di Maometto. Come per gli ebrei, le autorità religiose musulmane partono da queste due fonti per dedurre le

---

[1] Abbiamo contattato approssimativamente venti rabbini anglofoni e francofoni, e tutti ci hanno rinviato agli scritti del rabbino Levinger.

[2] Su questi accorgimenti, v. Burgat: L'animal dans les pratiques de consommation, p. 63-70.

[3] Hartinger: Das betäubungslose Schächten der Tiere in unserer Zeit.

[4] Israelisches Wochenblatt, 24.5.1996.

[5] Levinger: Schechita im Lichte des Jahres 2000, p. 139 e 140. V. anche Levinger: Die Jüdische Schlachtmethode, p. 2.

norme da applicare alle situazioni concrete. Ora, né il Corano né la Sunnah contengono l'interdizione di stordire l'animale prima di sgozzarlo e, alcuni autori opposti alla sgozzatura senza stordimento, l'hanno notato[1]. Questo è confermato dalle autorità religiose musulmane come si vedrà più in là.

Di fronte al silenzio delle fonti sacre ebraiche e musulmane, in materia di stordimento, si è pensato al fatto che un'usanza potesse diventar legge: gli ebrei e i musulmani hanno da sempre praticato la sgozzatura senza stordimento. Ma né le autorità ebraiche né le autorità musulmane contemporanee parlano dell'usanza, a sostegno dell'interdizione dello stordimento. Invece, queste autorità sostengono questa interdizione in virtù di tre norme, le quali possono avere dei legami con lo stordimento e la sgozzatura degli animali:

- L'interdizione di consumare del sangue.
- L'interdizione di mangiare carne di animale morto (cadavere di animale) o straziato.
- Il rispetto dell'animale.

È ciò che vedremo nei seguenti punti.

B) Interdizione della consumazione di sangue

Come abbiamo visto più alto, agli ebrei e ai musulmani è vietato consumare del sangue. L'Ufficio veterinario federale menziona questa interdizione all'inizio del suo documento intitolato *Notizia di base sull'abbattimento rituale* del 20 settembre 2001. Ciò lascia presagire che si giustifichi l'eliminazione dell'interdizione della sgozzatura senza stordimento: infatti, se stordire l'animale impedisse il defluire del suo sangue, lo stordimento sarebbe contrario al rispetto delle norme religiose ebraiche e musulmane. Ma questo impedimento non è dimostrato. Il dottor Samuel Debrot scrive a questo proposito:

> Il sangue (della bestia sgozzata ritualmente) defluisce di un colore rosso, ben ossigenato, perché la bestia respira ancora, dopo il colpo del coltello; ma i suoi movimenti sconnessi, fanno spesso richiudere la piaga. È sorprendente costatare quanto la bestia sgozzata senza stordimento, sanguini malamente …, sebbene si sia preteso il contrario. Sfido i sostenitori della macellazione rituale (senza stordimento preliminare), a fare uscire più sangue dalla bestia con il loro metodo, che con il metodo dello stordimento preliminare. Inoltre, è impossibile sgozzare una bestia eliminando la totalità del suo sangue. Se Mosè vietò totalmente la consumazione di sangue, mostrateci dunque della carne che non ne contenga affatto! Non esiste …, e allora perché non consumare la carne di un animale sgozzato giustamente, piuttosto che la carne di un animale che è stato brutalizzato e che è dovuto rimanere in agonia, la cui carne deve poi comunque essere ancora messa a mollo nell'acqua, per essere privata di ogni traccia di sangue?[2].

[1] Steiner: Einige notwendige Betrachtungen zu BV Art. 2bis, p. 14; Haller und Schraner: Die Schächtfrage, p. 22.

[2] Debrot: L'opinion d'un directeur d'abattoir, p. 20-21. La Fondazione Brigitte Bardot dice che "la carne di un animale privato del suo sangue, anestetizzato prima di essere ucciso, contiene tanto

C) Interdizione della consumazione di carne di un animale morto o straziato

Abbiamo visto più in alto che gli ebrei vietano di mangiare la carne del cadavere di un animale. L'animale deve essere vivo quando viene sgozzato. In più, occorre che non sia già ferito. È su queste due esigenze che gli ambienti ebraici basano la loro opposizione allo stordimento preliminare. Il rabbino Levinger, per esempio, cita a questo riguardo il punto di vista dello Shulkhan Aruch, secondo il quale l'animale deve essere vivo al momento della sgozzatura. Levinger esclude la possibilità di ricorrere all'anestesia chimica, poiché essa danneggerebbe la qualità della carne e la renderebbe nociva, ed esclude la possibilità di utilizzare del diossido di carbonio, che potrebbe provocare il soffocamento dell'animale[1]. Per quanto riguarda lo stordimento tramite elettronarcosi, non lo rigetta in sé, ma dubita che esso possa essere praticato in macelleria senza provocare la morte dell'animale. Parla anche del fatto che l'elettronarcosi potrebbe essere pericolosa, a causa della presenza d'acqua, utilizzata nei macelli[2]. Parimenti, teme che lo stordimento dell'animale possa causargli delle ferite, cosa che renderebbe la sua carne inconsumabile[3]. Come si può vedere, la sua opposizione allo stordimento tramite elettronarcosi non si basa su norme religiose, ma su considerazioni pratiche.

Abbiamo visto più in alto che l'interdizione di mangiare la carne di un animale morto accidentalmente, vale anche per i musulmani. Affinché la sgozzatura dell'animale sia conforme alle norme religiose, occorre che sia praticata su un animale vivo e non già morto[4]. Di conseguenza, lo stordimento dell'animale che non provochi la sua morte sarebbe ammissibile. È a questa conclusione che sono giunte parecchie fatwa, sebbene i musulmani sgozzino generalmente l'animale senza stordirlo, e ciò vien fatto più per abitudine che per rispetto di norme religiose. Si potrebbe dire che stordire l'animale sarebbe addirittura più rispettoso delle norme musulmane, se ha per scopo di ridurre la sofferenza dell'animale. È importante analizzare questo aspetto, come faremo di seguito.

La Commissione egiziana di fatwa ha emesso, il 18 dicembre 1978, una fatwa firmata dallo sceicco 'Ali Jad-al-Haq. Vista l'importanza di questa Commissione non solo in Egitto, ma anche in tutto il mondo musulmano, ne forniamo qui la traduzione letterale:

> Elettronarcosi dell'animale prima di sgozzarlo
>
> Principi:
>
> 1) I testi di diritto musulmano stipulano che se un elemento vietato e un altro lecito si presentano contemporaneamente, durante la sgozzatura di un animale, quest'ultimo diventa illecito.

---

sangue quanto quella di un animale macellato senza anestesia" (www.fondationbrigittebardot.fr/fr/journal/10_98/10_3.html).

[1] Levinger: Schechita im Lichte des Jahres 2000, p. 133-135.

[2] Ivi, p. 139, 140 e 142.

[3] Ivi, p. 142; Levinger: Die Jüdische Schlachtmethode, p. 2-3.

[4] Musa: Ahkam al-at'imah, p. 87-128.

2) Se l'elettronarcosi o l'anestesia dell'animale prima di sgozzarlo ha per obiettivo di ridurre la sua resistenza senza provocare la sua morte, è permesso ricorrervi.

3) Se l'elettronarcosi o qualsiasi altro mezzo anestetico provoca la morte dell'animale, non è permesso ricorrervi prima di sgozzarlo, e l'animale sgozzato tramite un simile procedimento diventa illecito.

Domanda:

Il dottor M. A., professore pakistano all'Istituto della salute pubblica di Berlino-ovest, ha fatto una domanda (n. 353/1978) alla Commissione di fatwa: voleva sapere, poiché i paesi occidentali seguono un procedimento particolare per sgozzare gli animali, ricorrendo all'elettronarcosi o ad altri procedimenti di anestesia, atti a ridurre la sofferenza degli animali senza provocare la loro morte, prima di sgozzarli, che ne deve essere della carne prodotta in questo modo:

Risposta:

Dio dice, nel capitolo 5 versetto 3: "Vi sono vietati gli animali morti, il sangue, la carne di porco e ciò su cui sia stato invocato altro nome che quello di Dio, l'animale soffocato, quello ucciso a bastonate, quello morto per una caduta, incornato o quello che sia stato sbranato da una belva feroce, a meno che non l'abbiate sgozzato". Il Messaggero di Dio (Maometto), preghiera e saluto su lui, dice: "Dio ha prescritto di essere buoni. Se uccidete, fatelo con bontà, e se sgozzate un animale, fatelo con bontà. Quello che sgozza l'animale deve affilare la sua lama e poi far riposare la bestia sgozzata". Gli scienziati religiosi dicono che la bontà nella sgozzatura dell'animale consista nel trattarlo con dolcezza, senza gettarlo a terra con violenza, o trascinarlo da un luogo all'altro. L'arma utilizzata per la sgozzatura deve essere ben affilata, e dopo il taglio si deve lasciare la vittima a riposare e a raffreddare. Tali sono gli ordini di Dio, in merito alla sgozzatura dell'animale, e in merito a ciò che è lecito e illecito.

Di conseguenza, se l'elettronarcosi dell'animale, o qualsiasi altro procedimento di anestesia, aiutasse a sgozzare l'animale, poiché indebolirebbe la sua resistenza durante la sgozzatura, e se questa elettronarcosi non avesse effetti sulla vita dell'animale, ovvero esso potrebbe, dopo l'effetto anestetico, tornare alla vita normale se non sgozzato, allora sarebbe permesso ricorrere all'elettronarcosi, o a qualsiasi altro procedimento di anestesia, applicato prima della sgozzatura. La carne dell'animale sgozzato in questo modo sarebbe lecita.

Se invece l'elettronarcosi, o l'anestesia dell'animale con altri procedimenti influenzasse la sua vita, vale a dire se l'animale perdesse la vita a causa della narcosi, la sgozzatura verrebbe considerata come avente luogo su una bestia morta, e renderebbe la consumazione di quella carne illecita per l'islam. I testi di diritto musulmano dicono a questo riguardo che se un elemento lecito e un altro illecito si presentano contemporaneamente al momento della macellazione, l'animale sgozzato diventa illecito. Secondo lo stesso principio, se qualcuno sparasse ad un uccello e lo ferisse, e l'uccello caduto in acqua fosse recuperato già morto dal cacciatore, sarebbe illecito mangiarlo, poiché sarebbe possibile

che l'uccello sia morto per annegamento e non a causa della ferita infertagli dal cacciatore. Questo si applica al caso in questione.

Se dunque il richiedente è certo che l'elettronarcosi dell'animale prima della sgozzatura non provoca la sua morte - vale a dire che l'animale ritorna alla vita normale se è lasciato non sgozzato -, è lecito ricorrere a questo procedimento per indebolire solamente la sua resistenza durante la sgozzatura. Se invece l'elettronarcosi o qualsiasi altro mezzo anestetico provoca la morte dell'animale, non è permesso ricorrervi prima di sgozzarlo, e l'animale sgozzato tramite un simile procedimento diventa illecito

Ciò che precede costituisce la risposta alla domanda posta, ma Dio ne sa di più[1].

Questa fatwa adotta una posizione rigorosa poiché esige che l'animale stordito possa tornare a condurre una vita normale, se non sgozzato, mentre il Corano (5:3) e dei giuristi musulmani classici richiedono che l'animale manifesti anche solo un minimo segno di vita, prima della sgozzatura. Malgrado questa posizione rigorosa, questa fatwa permette di ricorrere allo stordimento, purché non provochi la morte dell'animale, a breve o a lungo termine.

Un'altra fatwa dello stesso sceicco Jad-al-Haq, pubblicata nel volume 4 della raccolta di fatwa dell'Azhar del 1995, conferma questa posizione. Rigetta lo stordimento tramite pistola perché l'animale sarebbe considerato come bestia morta sotto i colpi d'arma da fuoco. Rigetta anche il ricorso al diossido di carbonio perché l'animale sarebbe considerato come soffocato. Nei due casi la consumazione della carne dell'animale sarebbe vietata, e ciò secondo il Corano 5:3[2].

In una terza fatwa, lo sceicco Jad-al-Haq riassume un documento generato da una conferenza organizzata nel 1985 dalla *Lega del mondo musulmano* e dall'OMS. Considera che questo documento sia conforme alle norme musulmane. Questo documento indica che l'utilizzo della pistola per stordire l'animale non sia accettabile dal punto di vista musulmano. Ma se un animale è stato stordito in questo modo ed è stato sgozzato prima di essere morto, la sua carne diventa lecita, poiché viene considerato come bestia caduta sotto i colpi e purificata, come da versetto 5:3. Difende il ricorso all'elettronarcosi dell'animale per ridurre la sua sofferenza, in conformità con l'ingiunzione di Maometto: "Dio ha prescritto di essere buoni. Se uccidete, fatelo con bontà, e se sgozzate un animale, fatelo con bontà". Ma affinché l'elettronarcosi non provochi la morte dell'animale, deve essere applicata solamente alla testa dell'animale, come lo dimostrano delle ricerche effettuate in Nuova Zelanda. Il documento in questione segnala che i medici ricorrono all'elettronarcosi per curare certi ammalati[3].

Una fatwa saudita va nello stesso senso. Ne diamo qui una traduzione letterale:

Fatwa no 2216 di 1396 h (1977)

Domanda:

Si può consumare la carne che si trova al mercato, proveniente dell'estero?

---

[1] Al-fatawa al-islamiyyah, vol. 10, fatwa n. 1295, p. 3548-3549.

[2] Jad-al-Haq: Buhuth wa-fatawa islamiyyah fi qadaya mu'asirah, vol. 4, p. 227-236.

[3] Ivi, vol. 4, p. 237-254.

> Risposta:
>
> Se il macellaio che ha sgozzato l'animale o il pollame è un non monoteista che rigetta le religioni, come i miscredenti della Russia, della Bulgaria o di altri paesi miscredenti, l'animale che ha sgozzato non può essere mangiato, che il macellaio abbia pronunciato il nome di Dio su questo animale o no. La regola è che solo gli animali sgozzati dai musulmani sono leciti, ai quali occorre aggiungere gli animali sgozzati dalla "gente del libro" come previsto nel testo del Corano.
>
> Se quello che ha sgozzato l'animale è uno della "gente del libro", ebreo o cristiano, e ha ucciso l'animale sgozzando il suo collo, o portando il coltello alla clavicola, mentre l'animale era in vita, pronunciando il nome di Dio, la carne di un tale animale è commestibile a causa della parola di Dio: "Oggi vi sono permesse le cose buone e vi è lecito anche il cibo di coloro ai quali è stata data la Scrittura" (Corano 5:5). Ma se il nome di Dio è stato omesso volontariamente, c'è divergenza sullo statuto di lecito o illecito della carne in questione. Se il nome di un'altra divinità che Dio è stato pronunciato, la carne è considerata come proveniente da una bestia morta, a causa della parola di Dio: "Non mangiate ciò su cui non sia stato pronunciato il nome di Dio: sarebbe certamente perversità" (Corano 6:121).
>
> Se l'animale è stato ucciso con una pistola, o con uno shock elettrico, che l'ha ucciso, la carne è illecita perché si tratta di un animale morto sotto i colpi, anche se il suo collo è stato poi troncato. Dio ha reso illecita questa carne: "Vi sono vietati gli animali morti, il sangue, la carne di porco e ciò su cui sia stato invocato altro nome che quello di Dio, l'animale soffocato, quello ucciso a bastonate, quello morto per una caduta" (5:3). Ma se l'animale è stato sgozzato mentre era ancora in vita, dopo avere ricevuto un colpo alla testa, allora la sua carne è lecita a causa della parola di Dio: "[Illecita è la carne del]l'animale morto per una caduta, incornato o quello che sia stato sbranato da una belva feroce, a meno che non l'abbiate sgozzato [prima della morte]" (5:3).
>
> Invece, è vietato, secondo decisione unanime, consumare la carne di un animale soffocato o morto a causa di una scossa elettrica, anche se il nome di Dio è stato pronunciato durante il suo soffocamento o la sua esposizione alla corrente elettrica …[1]

Risulta, da questa fatwa saudita, che la carne dell'animale stordito con una pistola o tramite elettronarcosi possa essere consumata, purché l'animale sia sgozzato mentre è ancora in vita. In ciò, questa fatwa è più generosa della prima fatwa di Jad-al-Haq, sebbene sia firmata da Ibn-Baz, conosciuto per il suo rigore.

Queste fatwa, tra altre[2], dimostrano che le autorità religiose musulmane ammettono il ricorso allo stordimento purché non provochi la morte dell'animale.

---

[1] Ahkam al-dhabh wal-luhum al-mustawradah min al-kharij, p. 59-61.

[2] Il lettore troverà altre due fatwa in: Hartinger: Das betäubungslose Schächten der Tiere im 20. Jahrhundert. La prima è emessa dal rettore dell'università dell'Azhar del Cairo, e la seconda dal giudice religioso musulmano di Sidone, in Libano.

Un autore musulmano invoca il Corano per appoggiare la possibilità di ricorrere allo stordimento. Il Corano dice: "Non appena il suo Signore si manifestò sul Monte esso divenne polvere e Mosè cadde folgorato. Quando ritornò in sé, disse: Gloria a Te! Io mi pento e sono il primo dei credenti". (7:143). Sebbene folgorato, Mosè non ne morì. L'elettronarcosi non provoca dunque necessariamente la morte dell'animale. E siccome il criterio per stabilire che la carne sia lecita, è che l'animale sia ancora vivo prima di essere sgozzato, l'autore in questione conclude che la carne di un animale stordito, ma non morto, sia lecita[1].

Il caso della Nuova Zelanda, evocato dalla fonte musulmana suddetta, merita attenzione per il fatto che questo paese è un grande esportatore di carne *halal* verso i paesi musulmani. La *National Animal Welfare Advisory Committee* indica che, nonostante la possibilità di ottenere una dispensa in nome della libertà religiosa, i musulmani di questo paese hanno accettato il ricorso all'elettronarcosi applicata alla testa (*head-only electrical stun*), che rende l'animale incosciente temporaneamente. Questo metodo fu sviluppato in questo paese negli anni Ottanta. L'animale stordito non sente la sofferenza o lo stress prima di essere sgozzato, e se è lasciato non sgozzato si ristabilisce completamente[2]. Meno flessibili, gli ebrei di questo paese accettano di stordire l'animale solo entro i dieci secondi che seguono la sgozzatura, e questo per ridurre la durata della sofferenza dell'animale. Tuttavia, l'elettronarcosi non è praticata sulle pecore per il fatto che perdono già ogni sensibilità entro i dieci secondi che seguono la sgozzatura[3].

Segnaliamo qui che l'elettronarcosi è praticata anche in Australia, che è, come la Nuova Zelanda, un grande paese esportatore di carne *halal* verso i paesi musulmani attigui[4].

Nel Regno Unito, negoziati tra RSPCA (*Royal society for the prevention of cruelty to animals*) e gli ambienti ebraici hanno avuto luogo con l'intento di favorire lo stordimento preventivo degli animali tramite elettronarcosi, ma fino ad oggi questi negoziati non hanno ancora sortito alcun risultato concreto[5]. I musulmani e gli ebrei di questo paese sono dispensati dallo stordimento preliminare degli animali. Malgrado questa dispensa, circa il 90% della carne *halal* proviene da animali storditi prima della sgozzatura. Inoltre, gli ebrei ricorrono immediatamente allo stordimento dopo la sgozzatura, per mezzo di una pistola a proiettile captivo (*captive bolt pistol*)[6].

Da ciò che precede, si può dedurre che le autorità religiose ebraiche, pur non opponendosi al principio dello stordimento per elettronarcosi, non accettano facilmente l'applicazione di un tale metodo in virtù di considerazioni puramente pratiche, che hanno niente a che vedere con qualche norma religiosa ebraica. Le norme religiose impongono solamente due condizioni: la necessità che l'animale non sia ferito, e la

---

1 'Abd-al-Hadi: Ahkam al-at'imah, p. 216-217.

2 Discussion paper on the animal welfare standards.

3 Ivi, p. 13, par. 7.1.

4 Grandin e Regenstein: Religious slaughter and animal welfare.

5 Jewish Board to consider stunning of animals before ritual knife slaughter. V. la polemica causata da questo articolo negli ambienti ebraici in: Board in a stew over shechita, e in: Totally Jewish.

6 Email dalla RSPCA, 14 dicembre 2001, firmata da Martin Potter (farm_animals@rspca.org.uk).

necessità che l'animale non sia già morto prima di essere sgozzato; queste condizioni verrebbero rispettate se si utilizzasse lo stordimento preventivo tramite elettronarcosi. In quanto alle autorità religiose musulmane, sono di vedute più larghe poiché ammettono lo stordimento degli animali prima della sgozzatura, sia tramite elettronarcosi, che tramite pistola, a condizione che l'animale sia ancora vivo prima di essere sgozzato.

Si deduce perciò che alle autorità religiose sia permesso adattarsi all'evoluzione della società. È importante notare che, a questo riguardo, durante i secoli le regole religiose non sono state applicate in modo statico. Le stesse regole ebraiche sono state cambiate nel tempo; il rispetto della libertà di culto perciò ha nulla a che vedere con il rispetto di regole statiche. L'Antico Testamento prevedeva la pena di morte in caso di adulterio (Lv 20:10; Dt 22:21), in caso di rapporti sessuali anormali (Lv 20:13), di bestemmia (Es 21:17), di disobbedienza ai genitori (Dt 21:18-21), e in caso di violazione del riposo del sabato (Es 31:14). Inoltre, permetteva solo al marito di chiedere il divorzio (Dt 24:1), e concedeva parte della successione solo ai maschi (Dt 21:15-17). Col tempo, gli ebrei hanno abbandonato tutte queste regole. Secondo questa logica, dovrebbe essere possibile portare modifiche anche alla pratica ebraica della sgozzatura, per permettere di ridurre al minimo la sofferenza dell'animale, principio importante in seno al diritto ebraico, come si vedrà nel seguente punto.

D) Rispetto dell'animale

La consumazione di carne implica la messa a morte dell'animale da cui proviene. Sebbene ogni uccisione sia crudele, questa crudeltà può avere differenti gradi, e conviene ridurre questa crudeltà al minimo, e non fare soffrire inutilmente l'animale. Da questa idea proviene quella di stordirlo prima di sgozzarlo.

L'interdizione della sgozzatura degli animali senza stordimento preliminare, presente in Svizzera e in altri paesi, si ispira al fatto che "è vietato infliggere ingiustificatamente ad animali dolori, sofferenze, lesioni o spavento" (art. 2 par. 2 della Legge sulla protezione degli animali). Il Progetto in questione permette deroghe a questa interdizione solo alle comunità religiose le cui regole limitanti prescrivono la sgozzatura senza stordimento preliminare, o vietano la consumazione di carne generata da animali che sono stati storditi prima della sgozzatura.

Lo stordimento sarebbe contrario alle norme ebraiche o musulmane, se queste imponessero di fare soffrire l'animale prima di sgozzarlo. Ora, ebrei e musulmani sono d'accordo nel sostenere il contrario, e affermano che l'animale non debba soffrire inutilmente.

Gli ebrei non contestano il fatto che l'animale debba soffrire il meno possibile. Secondo loro infatti, il coltello per la sgozzatura deve essere affilato accuratamente[1]. Ma quelli che si oppongono allo stordimento preliminare dell'animale, considerano che il metodo ebraico attualmente usato per sgozzare gli animali sia il più appropriato, in quanto riduce al minimo la sofferenza dell'animale; dicono che sarebbe lo stordimento preliminare a provocare solamente una sofferenza inutile e

---

[1] Levinger: Schechita im Lichte des Jahres 2000, p. 138.

supplementare all'animale[1]. Questo punto di vista ebraico è lontano dall'essere condiviso dalle differenti Associazioni per la protezione degli animali[2], dalla Società dei veterinari svizzeri[3], dall'Unione svizzera dei mastri-macellai[4], dal Consiglio federale, dall'Ufficio federale veterinario e dai legislatori dei paesi occidentali che impongono lo stordimento degli animali prima della sgozzatura, al fine di ridurre la sofferenza dell'animale. L'Ufficio federale veterinario segnala a questo riguardo di aver visitato, il 24 luglio 2001, il macello di Besançon, dove gli animali sono oggetto di macellazione rituale per il mercato svizzero. Dopo questa visita viene detto che "la Delegazione non è in grado di confermare che la macellazione rituale non causi dolori agli animali. Numerosi animali, sgozzati secondo il rituale, dopo l'incisione manifestavano ancora delle evidenti reazioni di difesa, quali *il riflesso corneale*, che serve a valutare il grado di perdita di coscienza. Esso era talvolta nettamente osservabile ancora dopo 30 secondi dalla sgozzatura"[5]. Aggiungiamo che nessun rabbino di quelli che si oppongono allo stordimento preliminare accetterebbe di farsi operare senza farsi anestetizzare. Perché allora rifiutare agli animali ciò che si richiederebbe per sé? È per un motivo che non si può dire? Torneremo a parlarne più in là.

L'idea che lo stordimento dell'animale, prima della sua sgozzatura, riduca la sua sofferenza, è accettata dalle autorità religiose musulmane, che considerano un tale stordimento conforme all'ingiunzione di Maometto: "Dio ha prescritto di essere buoni. Se uccidete, fatelo con bontà, e se sgozzate un animale, fatelo con bontà" (come già citato più alto). Perciò, queste autorità non si oppongono allo stordimento dell'animale, purché lo stordimento non provochi la morte dell'animale, prima che venga sgozzato.

3) Rispetto delle convinzioni degli ebrei, dei musulmani e … degli altri

I professori di diritto e il Consiglio federale invocano il diritto al rispetto della libertà religiosa, delle minoranze ebraica e musulmana, per promuovere l'eliminazione dello stordimento preliminare, e questo nonostante manchi l'obbligo religioso di opporsi allo stordimento. È tuttavia corretto tener conto anche del punto di vista di coloro che si oppongono alla sgozzatura senza stordimento.

Bisogna infatti sapere che gli ebrei abbattono più animali di quanti consumino. Questo per due ragioni: da una parte, gli animali sgozzati possono essere dichiarati come non *kosher*, dopo essere già stati sgozzati; dall'altra, gli ebrei non mangiano la parte inferiore dell'animale, a causa dell'interdizione di consumare il nervo scia-

---

1 Ivi, p. 134. e 142-143.

2 V. per esempio la lettera di Bernard Lavrie, segretario della Coordinamento intercomunitario contro l'anti-semitismo e la diffamazione, in cui è citato il rabbino Levinger, e v. la risposta a questa lettera in: Acusa, 1998, 1: www.acusa.ch/an1998-1/01-lutte.html. V. anche Massacri senza anestesia, in: www.ragecoeur.itgo.com/rituel3.html; Macellazioni rituali autorizzate, in: www.svpa.ch/evenements.html.

3 La Società dei veterinari svizzeri non vuole autorizzazioni per le macellazioni rituali, in: www.gstsvs.ch/cug/gst_vet/index.nsf?Open.

4 Unione svizzera dei mastri-macellai, 28.9.2001, in: www.qualitedubboucher.ch/pages/francais/polit.htm#p151.

5 Office vétérinaire fédéral: Informations de base sur l'abattage rituel, par. 5.

tico (Gn 32:33), che è difficile e costoso da togliere interamente[1]. La carne degli animali sgozzati senza stordimento, e classificata come inconsumabile per gli ebrei, è venduta sul mercato, generalmente senza indicazione della sua provenienza[2]. Il documento intitolato *Notizie di base sull'abbattimento rituale* dell'Ufficio veterinario federale, del 20 settembre 2001, dice a questo riguardo:

> Il tipo d'incisione che mette l'animale a morte non è la sola condizione che deve essere adempita. È per questa ragione che solo circa il 10% dei vitelli, oggetto di macellazione rituale, sono commerciati come carne kosher; per il grande bestiame la percentuale arriva al 30% circa. Inoltre, solo il quarto anteriore dell'animale è ammesso sul mercato della carne kosher; il resto è commercializzato sul mercato della carne comune[3].

Questo elemento importante è stato taciuto dai professori di diritto, e nel Rapporto del Consiglio federale che accompagnava il Progetto di legge sulla protezione degli animali, sottomesso a consultazione il 21 settembre 2001. Inoltre, il Progetto di legge non esige di menzionare sull'imballaggio della carne, che essa proviene da *sgozzatura senza stordimento*, cosa che permetterebbe al consumatore di acquistarla consapevolmente.

Ora, se i professori di diritto e il Consiglio federale si preoccupano di rispettare le convinzioni religiose delle minoranze ebraiche o musulmane, in materia di sgozzatura, nonostante l'assenza di regole religiose ebraiche o musulmane limitanti, in merito, dovrebbero a maggior ragione preoccuparsi di rispettare le convinzioni della maggioranza, ovvero di quelli che rifiutano la sgozzatura senza stordimento, e che richiedono che gli imballaggi di vendita della carne indichino il modo in cui l'animale è stato sgozzato. Bisognerebbe inoltre menzionare sugli imballaggi di vendita della carne, che si tratta di carne che gli ebrei si rifiutano di consumare[4]. Evidentemente, una tale menzione avrebbe delle ripercussioni sul prezzo della carne *kosher*, se il pubblico rifiutasse di consumare la carne scartata dagli ebrei. È la ragione per la quale gli ebrei fanno opposizione, presso il Parlamento europeo, all'introduzione di una tale menzione sull'imballaggio di vendita[5]. Ma l'evitare una tale ripercussione sui prezzi, non è una ragione sufficiente per non permettere la scelta consapevole, della carne da consumare, di quelli che si oppongono alla sgozzatura senza stordimento preliminare.

4) Considerazioni economiche

La rimessa in questione, da parte del Consiglio federale, dell'interdizione di sgozzare gli animali senza stordimento preliminare, nel Progetto di legge sulla protezione degli animali, ubbidisce non solo a (false) considerazioni morali, legate al

---

[1] Discussion paper on the animal welfare standards, p. 13, par. 7.1.

[2] Gellatley: Going for the Kill? V. anche Hartinger: Das betäubungslose Schächten der Tiere in unserer Zeit.

[3] Office vétérinaire fédéral: Informations de base sur l'abattage rituel, 20.9.2001, par. 5.

[4] Gellatley: Going for the Kill? V. anche Hartinger: Das betäubungslose Schächten der Tiere in unserer Zeit.

[5] Decision by European Parliament could raise cost of kosher food.

rispetto della libertà religiosa di ebrei e di musulmani, ma anche a considerazioni di tipo economico.

Il documento intitolato *Notizie di base sull'abbattimento rituale* dell'Ufficio veterinario federale del 20 settembre 2001, segnala che per assicurare l'approvvigionamento di carne alle comunità religiose che consumano carne generata da animali sgozzati secondo un rituale religioso, le autorità competenti accettano che tale carne venga importata. Si conclude da ciò che se venisse eliminata l'interdizione della sgozzatura senza stordimento preliminare, la Svizzera non sarebbe più obbligata ad importare la carne *kosher* o *halal*, ma potrebbe produrla e potrebbe persino esportarla, particolarmente verso i paesi musulmani[1].

Le considerazioni economiche si basano sul postulato che le norme ebraiche e musulmane esigano che gli animali siano sgozzati senza stordimento preliminare. Ora, abbiamo visto più in alto che questo postulato è falso, almeno per quanto riguarda i musulmani. La Nuova Zelanda e l'Australia, due grandi paesi esportatori di carne *halal* verso i paesi musulmani attigui, praticano da anni lo stordimento degli animali, ricorrendo all'elettronarcosi. La Svizzera potrebbe dunque, senza problemi, mantenere l'interdizione della sgozzatura senza stordimento preliminare, ed esportare la carne prodotta verso i paesi musulmani.

[1] Office vétérinaire fédéral: Informations de base sur l'abattage rituel, 20.9.2001, par. 4.

Parte IV.
Diritto medico

La medicina si diletta con la vita e la morte degli esseri umani. Per evitare delle deviazioni, i medici devono attenersi strettamente a delle regole deontologiche, quali quelle previste dal famoso giuramento di Ippocrate (d. attorno al 370 prima di Cristo) [1]. Questo giuramento, il cui testo è stato tradotto in arabo da Hunayn Ibn-Ishaq (d. 911)[2], con leggere modifiche mirate a nasconderne gli aspetti pagani, è osservato dai medici arabi e musulmani.

In ciò che segue, ci limiteremo ad analizzare alcuni temi medici, quali l'aborto, la pianificazione delle nascite, la clonazione e la mutilazione genitale.

Capitolo I.
Aborto

Prima di parlare dell'aborto in diritto musulmano e arabo, bisogna esporre la posizione musulmana in merito al feto.

I. Il feto nel Corano e nella Sunnah

1) Testi del Corano sul feto

Il termine arabo *janin* (pl.: *ajinnah*), tradotto con "feto", "embrione", significa etimologicamente *ciò che è nascosto*. Questo termine figura una sola volta nel Corano nella sua forma plurale:

> Egli vi conosce meglio [di chiunque altro] da quando vi ha prodotti dalla terra e da quando eravate ancora embrioni (*ajinnah*) nel ventre delle vostre madri (53:32).

Certi autori musulmani limitano il termine *janin* a quel feto in cui l'anima è già stata insufflata[3].

A parte questo versetto, il Corano comprende parecchi passaggi relativi alla formazione progressiva dell'essere umano in seno a sua madre. Ne citiamo qui i passaggi più importanti:

> In verità creammo l'uomo da un estratto di argilla. Poi ne facemmo una goccia di sperma [posta] in un sicuro ricettacolo, poi di questa goccia facemmo un'aderenza e dell'aderenza un embrione; dall'embrione creammo le ossa e rivestimmo le ossa di carne. E quindi ne facemmo un'altra creatura. Sia benedetto Dio, il Migliore dei creatori (23:12-14).

---

1 www.bmlweb.org/serments_medicaux.html.

2 Ibn-Abi-Usaybi'ah: 'Uyun al-anba fi tabaqat al-atibba', p. 35-36; Subhi e Zaydan: Fi falsafat al-tib, p. 165-166.

3 Madkur: Al-janin, p. 31-35.

O uomini, se dubitate della Resurrezione, sappiate che vi creammo da polvere e poi da sperma e poi da un'aderenza e quindi da pezzetto di carne, formata e non formata - così noi vi spieghiamo - e poniamo nell'utero quello che vogliamo fino a un termine stabilito (22:5).

Egli è colui che conosce il palese e l'invisibile; è l'Eccelso, il Misericordioso; è colui che ha perfezionato ogni cosa creata e dall'argilla ha dato inizio alla creazione dell'uomo, quindi ha tratto la sua discendenza da una goccia d'acqua insignificante; quindi gli ha dato forma e ha insufflato in lui del suo Spirito. Vi ha dato l'udito, gli occhi e i cuori. Quanto poco siete riconoscenti! (32:6-9).

[Ricorda] quando il tuo Signore disse agli angeli: Creerò un essere umano con l'argilla. Dopo che l'avrò ben formato e avrò soffiato in lui del Mio Spirito, gettatevi in prosternazione davanti a lui (38:71-72).

Dio vi ha creati dalla terra e poi da una goccia di sperma e quindi vi ha disposti a coppie. Non c'è femmina che sia gravida o partorisca a sua insaputa (35:11).

Egli è colui che vi ha creati dalla terra, poi da una goccia di sperma e poi da un'aderenza. Vi ha fatto uscire neonati [dal grembo materno] (40:67).

Crede forse l'uomo che sarà lasciato libero? Già non fu che una goccia di sperma eiaculata, quindi un'aderenza, poi [Dio] lo creò e gli diede forma armoniosa; poi ne trasse una coppia, il maschio e la femmina (75:36-39).

Consideri dunque l'uomo da che cosa fu creato! Da un liquido eiaculato, che esce di tra i lombi e le costole (86:5-7).

Vi ha creati da un solo essere, da cui ha tratto la sua sposa. Del bestiame vi diede otto coppie. Vi crea nel ventre delle vostre madri, creazione dopo creazione, in tre tenebre [successive] (39:6).

È lui che vi ha creati dalla terra e ha stabilito il termine vostro; pure un altro termine è fissato presso di lui (6:2).

E quando il tuo Signore disse agli angeli: Creerò un uomo con argilla secca, tratta da mota impastata; quando poi lo avrò plasmato e avrò insufflato in lui del Mio spirito, prosternatevi davanti a lui (15:28-29).

2) Testi della Sunnah sul feto

Numerosi detti di Maometto menzionano anche la formazione del feto in seno della madre. Ne citiamo qui i più importanti:

- Ciascuno di voi riunisce la sua prole nel ventre di sua madre per quaranta giorni. Poi, [esso] resta sotto forma di coagulo di sangue (*'alaqah*) altrettanti giorni. Poi, resta sotto forma di massa flaccida (*mudghah*) altrettanti giorni. Poi Dio manda un angelo per stabilire quattro cose: la sua ricchezza, la sua morte, i suoi atti e la sua felicità o la sua disgrazia. L'angelo vi insuffla poi lo spirito (*ruh*).
- Ciascuno di voi riunisce la sua prole nel ventre di sua madre per quaranta giorni. Poi, resta sotto forma di coagulo di sangue (*'alaqah*) altrettanti giorni. Poi, resta sotto forma di massa flaccida (*mudghah*) altrettanti giorni. Poi Dio manda un angelo per infondere lo spirito (*ruh*).

- L'angelo entra nello sperma dopo essersi installato nel ventre durante quaranta o quarantacinque notti. Dice: Signore, questo sarà infelice o felice? E questo vi viene iscritto. Dice: Signore, questo è un maschio o una femmina? E questo vi viene iscritto. Poi vi iscrive i suoi atti, le sue tracce, la sua morte e la sua ricchezza. Così il suo ruolo è stabilito; niente sarà aggiunto o tolto.
- Dopo che lo sperma ha trascorso quarantadue notti, Dio gli manda un angelo per dargli la forma, l'udito, la vista, la pelle, la carne e le ossa. Poi, l'angelo chiede a Dio: Questi è un maschio o una femmina? e Dio decide ciò che vuole, e l'angelo lo iscrive. Dice poi: Signore: La sua ricchezza? Dio decide ciò che vuole, e l'angelo lo iscrive. Così l'angelo esce, con un ruolo stabilito, senza aggiungere alcunché a ciò che è stato ordinato, e senza togliervi alcunché.
- Lo sperma resta nel ventre quaranta giorni, e poi l'angelo gli dà la forma.
- Un angelo è incaricato del ventre, quando Dio vuole creare una cosa colla sua volontà, per quaranta e alcune notti.
- Dopo che lo sperma si è installato nel ventre durante quaranta giorni o quaranta notti, Dio gli manda un angelo. Dice: Signore, la sua ricchezza? Gli si risponde... [1]

Vedremo nei seguenti punti come questi versetti e detti sono stati sfruttati dai giuristi musulmani per determinare lo statuto del feto.

II. Il feto e l'anima

1) Definizione dell'anima

Il Corano utilizza generalmente il termine arabo *ruh*, per designare l'anima o lo spirito. Questo termine è imparentato al termine *rih*, vento; ne consegue probabilmente l'idea che l'anima è insufflata nel corpo umano tramite la bocca di Dio.

Il Corano utilizza anche il termine *nafs* nello stesso senso che *ruh*. Questo termine è imparentato al termine *nafas*, soffio: "Chi è peggior prevaricatore di colui che inventa menzogne contro Dio e dice: Ho ricevuto un'ispirazione!, quando invece non gli è stato ispirato nulla? O colui che dice: Farò scendere qualcosa di simile a quello che Dio ha rivelato. Se vedessi gli ingiusti, negli spasmi della morte, quando gli angeli stenderanno le mani su di loro [e diranno]:Rigettate le vostre anime (*anfusakum*). Oggi sarete compensati con un castigo umiliante per aver mentito contro Dio e per esservi allontanati, pieni di orgoglio, dai suoi segni" (6:93).

Il Corano dice: "Ti interrogheranno a proposito dello Spirito (*ruh*). Rispondi: Lo Spirito procede dall'ordine del mio Signore e non avete ricevuto che ben poca scienza [a riguardo]" (17:85). Ciò non ha impedito agli autori classici e moderni di discuterne basandosi su dei detti di Maometto che spiegano come lo spirito sia insufflato, come sia ritirato e come sia reso al corpo dopo il funerale[2]. Così, Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah (d. 1351) vi ha dedicato tutta un'opera[3].

---

[1] V. Al-Buti: Mas'alat tahdid al-nasl, p. 70-72; Al-Qudat: Mata tunfakh al-ruh, p. 31-34; Al-Bar: Khalq al-insan, p. 386-388.

[2] Al-Qudat: Mata tunfakh al-ruh, p. 13-14.

[3] Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah: Al-ruh.

Questi autori musulmani formulano parecchie ipotesi per determinare cosa sia l'anima. Certi pensano che si tratti della vita. Altri considerano che sia piuttosto il respiro che, una volta interrotto, provoca la morte. Altri dicono che l'anima è quella con cui l'uomo intravvede le scienze, sente le sofferenze e gode dei piaceri. Altri la considerano un corpo di una natura differente da quella del corpo che perisce; la descrivono come corpo luminoso, superiore, leggero, vivente, mobile, penetrante negli organi e circolante come l'acqua circola nel fiore[1]. Distinguono a questo riguardo tra la vita e le anime. Lo sperma, l'ovulo e l'albero vivono, ma non hanno anima[2]. Inoltre, l'anima può lasciare il corpo senza che questo muoia. Così, dicono, l'essere umano continua a vivere durante il sonno, ma è momentaneamente privato della sua anima. Questa concezione del sonno deriva da due passaggi coranici:

> Dio accoglie le anime al momento della morte e durante il sonno. Trattiene poi quella di cui ha deciso la morte e rinvia l'altra fino a un termine stabilito (39:42).

> Nella notte è lui che vi richiama, e sa quello che avete fatto durante il giorno, e quindi vi risveglia finché non giunga il termine stabilito. Ritornerete a lui e vi mostrerà quello che avete operato (6:60).

Si riporta nello stesso senso un detto di Maometto che dice delle persone prese dal sonno: "Dio ha preso le vostre anime per un tempo e ve le ha rese quando ha voluto"[3].

Segnaliamo infine che per gli autori musulmani la morte può provocare l'uscita dell'anima dal corpo umano, ma senza privare questo corpo della vita. È il caso dei martiri considerati come morti viventi. Il Corano dice:

> Non considerare morti quelli che sono stati uccisi sul sentiero di Dio. Sono vivi invece e ben provvisti dal loro Signore (3:169).

> Non dite che sono morti coloro che sono stati uccisi sulla via di Dio, ché invece sono vivi e non ve ne accorgete (2:154)[4].

Nella seguente sezione andiamo a vedere se il feto ha un'anima secondo il diritto musulmano e a partire da quando.

2) Insufflazione dell'anima nel feto

Il Corano, secondo il primo passaggio coranico citato più alto (23:12-14), considera che la creazione del feto passa da sette tappe: estratto di argilla, goccia di sperma, aderenza, embrione, ossa, un'altra creatura.

> In verità creammo l'uomo da un estratto di argilla. Poi ne facemmo una goccia di sperma [posta] in un sicuro ricettacolo, poi di questa goccia facemmo un'aderenza e dell'aderenza un embrione; dall'embrione creammo le ossa e rivestimmo le ossa di carne. E quindi ne facemmo un'altra creatura. Sia benedetto Dio, il Migliore dei creatori (23:12-14).

---

[1] Al-Qudat: Mata tunfakh al-ruh, p. 15-17.
[2] Ivi, p. 23-25.
[3] Ivi, p. 26-29.
[4] Ivi, p. 20.

In quanto ai passaggi coranici 32:6-9, 38:71-72 e 15:28-29 citati più in alto, affermano che Dio insuffla al feto del suo spirito (*min ruhih*). Acquista così un'anima, uno spirito. Il Corano non dà tuttavia un'indicazione precisa del periodo in cui avviene l'insufflazione dell'anima. Il passaggio 23:14 sembra indicare che l'anima sarebbe insufflata verso la fine, dopo la formazione della carne: "E quindi ne facemmo un'altra creatura (*khalqan akharan*)" (23:114). Il passaggio 32:6-9 dice che lo spirito è insufflato prima della creazione dell'udito, della vista e del cuore.

I detti di Maometto danno dei periodi un po' più precisi, ma contradditori, concernenti l'insufflazione dell'anima: dopo 120 giorni; 40 giorni; 40 o 45 notti; 42 notti; 40 e alcune notti; 40 giorni e 40 notti.

La determinazione del periodo dell'insufflazione dell'anima è importante poiché certi giuristi fanno dipendere da questo periodo la loro posizione in merito all'aborto e in merito ad altri diritti del feto, come si vedrà più in avanti.

Gli autori musulmani provano a conciliare queste date contraddittorie cominciando con lo stabilire l'autenticità dei detti, tramite l'analisi della catena dei trasmettitori. Lo scopo è di vedere se i relatori sono affidabili[1]. In mancanza di un risultato sicuro, Al-Qudat, autore musulmano moderno, raccomanda di ricorrere alla scienza medica moderna. In quanto profeta, Maometto è considerato come infallibile. Di conseguenza, il detto che è più conforme ai dati medici, è quello che deve essere considerato come autentico. Questo autore scrive: "Non c'è ombra di dubbio che i testi categorici di diritto musulmano, di cui l'autenticità è provata e il cui senso è indiscutibile, non possono contraddire in nessun caso la verità scientifica. Ciò evidenzia il carattere prodigioso dell'islam, contrariamente a quello delle altre religioni del nostro tempo". Per quanto riguarda i detti dubbi, l'autore in questione propone di esaminarli alla luce della verità scientifica. Se non sono conformi, bisogna rigettarli come non autentici. Questo autore si riferisce al libro del francese Maurice Bucaille, per affermare che solo il Corano, tra i libri sacri, è conforme alla scienza[2].

Mentre gli autori anziani pongono generalmente l'insufflazione dell'anima dopo 120 giorni dal concepimento, basandosi sul primo detto[3], Al-Qudat preferisce porla dopo 40-45 giorni basandosi sugli altri detti. Spiega i cinque giorni di differenza con il fatto che i feti non si sviluppano tutti alla stessa maniera: certi possono essere più sviluppati di altri. Questa data è calcolata dal momento in cui lo sperma si fissa definitivamente nel seno della madre, e non dal momento in cui entra nel ventre[4].

---

1 Ivi, p. 35-45.

2 Ivi, p. 49-50. Maurice Bucaille è menzionato dagli autori musulmani per dimostrare la superiorità del Corano sugli altri libri rivelati. Questa corrente concordista s'incontra anche presso Ebrei e Cristiani. Si basa sulla logica seguente: Dio è fonte di ogni scienza, i libri rivelati vengono da Dio (affermazione indimostrabile), perciò il libro rivelato deve essere conforme alla scienza. Mentre si tenta di dimostrare che un libro rivelato è conforme alla scienza, si tenta allo stesso tempo di dimostrare che questo libro viene da Dio. Fra gli scritti di Maurice Bucaille, v. segnatamente: La Bible, le Coran et la science, e Le Coran et la science, p. 157-245.

3 Al-Qudat: Mata tunfakh al-ruh, p. 42.

4 Ivi, p. 67-73.

Citando degli autori classici, gli autori musulmani attuali affermano che l'insufflazione dell'anima corrisponde ad un cambiamento nella formazione del feto. Prima dell'insufflazione, il feto si evolve e si nutre involontariamente come una pianta. Dopo l'insufflazione, i movimenti del feto diventano volontari[1].

III. Il diritto del feto alla vita

La questione che si pone qui è di sapere se il feto beneficia del diritto alla vita, e a partire da quando: dal momento del concepimento, o appena l'anima è stata insufflata? Questo ci conduce a parlare dell'aborto del feto.

Bisogna segnalare che né il Corano né la Sunnah parlano espressamente dell'aborto. I giuristi musulmani classici e moderni si basano tuttavia sugli elementi forniti da queste due fonti, in merito alla vita e all'anima del feto, per determinare la loro posizione sull'aborto, senza riuscire a mettersi d'accordo. Dopo che avremo esposto le loro posizioni, vedremo quelle dei legislatori arabi moderni, compresa quella sull'aborto del feto deformato, tema sconosciuto ai giuristi classici.

1) L'aborto presso gli autori musulmani

A) Posizione rigorosa

Certi giuristi classici vietano l'aborto fin dal momento del concepimento. È la posizione dello shafi'ita Al-Ghazali (d. 1111) per cui la vita comincia fin dall'eiezione dello sperma nel ventre della moglie. La gravità del delitto differisce tuttavia in base alla progressione della gravidanza. Attaccare lo sperma eietto significa impedire la formazione dell'essere umano. Egli paragona questo fatto alla stipulazione del contratto fra l'offerente e chi accetta l'offerta: il contratto non può essere rescisso dopo che l'offerta è stata accettata[2]. Questa posizione rigorosa è condivisa dai malikiti e certi hanafiti e hanbaliti. È esaltata da un autore musulmano moderno che cita Al-Ghazali. Parte dall'idea che il feto è un essere vivente, anche se non ha ancora anima, e perciò l'aborto costituisce un attentato alla vita del feto. Uccidere un feto senza anima è come uccidere un uomo che dorme, dunque senza anima. Rigetta il paragone fra aborto del feto senza anima e ritiro (*'azl*), per il fatto che lo sperma in caso di ritiro non è soggetto a sviluppo. Per essere soggetto a sviluppo gli occorre l'incontro con l'ovulo. Per questo autore, l'aborto è illecito fin dal concepimento, ma il fatto di uccidere il feto dopo l'insufflazione dell'anima è più grave che prima dell'insufflazione[3].

B) Aborto permesso entro 40 giorni o 120 giorni

Gli shafi'iti, eccetto Al-Ghazali (d. 1111), permettono l'aborto entro 40 giorni, o 42 giorni secondo certi, quando esista il consenso dei due sposi, e quando un medico equo (*'adl*: di cui la testimonianza è accettabile) abbia certificato che un tale aborto non avrà conseguenze dannose per la donna incinta. Un tale aborto non è meno *makruh* (detestabile).

Gli hanbaliti sono divisi. Certi ammettono l'aborto entro 40 giorni. Altri lo permettono entro 120 giorni: 40 giorni per ciascuna delle tre forme che assume il feto

[1] Al-Bar: Khalq al-insan, p. 358; Al-Qudat: Mata tunfakh al-ruh, p. 24.
[2] Ghazali: Le livre des bons usages, p. 90-91.
[3] Al-Qudat: Mata tunfakh al-ruh, p. 75-79.

prima dell'insufflazione dell'anima, in base al detto citato sopra. Gli hanafiti sono divisi in tre gruppi. Certi vietano l'attentato alla gravidanza fin dal suo inizio. Altri permettono l'aborto entro 120 giorni dall'inizio della gravidanza. Altri permettono l'aborto solo entro 40 giorni. La donna non commette meno un peccato se abortisce senza ragione[1].

Al-Buti, autore moderno, è favorevole alla possibilità di abortire entro 40 giorni[2]. Secondo lui, niente permette di supporre che un tale aborto sia vietato in diritto musulmano. Ma ammette che si possa essere prudenti e non praticare l'aborto, nemmeno entro 40 giorni. Il medico, tuttavia, non può assolutamente dichiarare un tale aborto come vietato[3]. Questa posizione di Al-Buti è criticata da Al-Khatib e da altri, per cui la vita comincia fin dalla congiunzione dello sperma con l'ovulo della donna. La persona umana passa già d'allora attraverso differenti fasi[4]. Anche Idris vieta l'aborto entro 40 giorni, eccezion fatta in caso di necessità: salvaguardia della vita della donna o perdita di ogni speranza nella vita del feto[5].

C) Caso di necessità

Quelli che vietano l'aborto fin dal concepimento, dopo i 40 giorni o dopo i 120 giorni, lo permettono invece in caso di necessità. Tre condizioni devono essere adempite:

- Le cause della necessità devono esistere già al momento dell'aborto, e non essere prevedibili.
- Le conseguenze devono essere certe o devono essere normalmente previste secondo le prove scientifiche e non secondo un'impressione.
- L'interesse da proteggere deve essere superiore, dal punto di vista della legge, all'interesse sacrificato[6].

Tre casi sono considerati:

- Il prosieguo della gravidanza presenta un pericolo di morte per la donna.
- Il prosieguo della gravidanza avrà delle conseguenze permanenti sulla salute della donna.
- Il prosieguo della gravidanza conduce al prosciugamento del latte materno, situazione che minaccia la vita del figlio (già esistente) nutrito al seno, mentre la madre non ha i mezzi per permettersi i servizi di una nutritrice.

In questi casi, Al-Buti permette, se le condizioni per stabilire la necessità sono adempite, di ricorrere all'aborto entro 120 giorni, vale a dire prima che il feto acquisisca un'anima. C'è qui una scelta da fare tra una vita in formazione e una vita esistente. In merito invoca l'opinione dei giuristi musulmani classici, secondo i

---

1 Al-Buti: Mas'alat tahdid al-nasl, p. 75-83; Al-Khatib: Qadiyyat tahdid al-nasl, p. 151-156.
2 Al-Buti: Mas'alat tahdid al-nasl, p. 83-89.
3 Ivi, p. 219-221.
4 Al-Khatib: Qadiyyat tahdid al-nasl, p. 158-166.
5 Idris: Al-ijhad, p. 32-34.
6 Al-Buti: Mas'alat tahdid al-nasl, p. 93.

quali l'uomo ha il diritto di tagliare una parte infettata del suo corpo, o di mangiarla in caso di necessità, per salvare il resto[1].

D) Caso di adulterio, di stupro o di incesto

Il diritto musulmano non permette di abortire se la gravidanza è il risultato di un adulterio. Il Corano dice: "Nessuno porterà il peso di un altro" (17:15). In nessun momento della gravidanza è permesso alla donna di fare pagare il suo errore al feto. L'autorizzazione fatta alla donna incinta di abortire entro i 40 giorni o i 120 giorni, è un'autorizzazione legale (*rukhsah*). Ora, non si può beneficiare di questa autorizzazione nel peccato[2].

La donna adultera non può abortire neanche in caso di necessità. Il Corano dice: "Se qualcuno si trovasse nel bisogno della fame, senza l'intenzione di peccare, ebbene Dio è perdonatore, misericordioso" (5:3; v. anche 2:173). Il caso di necessità non può essere invocato se è coinvolto il peccato[3].

Questa restrizione mira a impedire che la donna si dedichi alla dissolutezza con impunità. Se si dà alla donna il mezzo di sbarazzarsi della sua gravidanza, abortendo, questa è come se fosse incoraggiata a commettere di nuovo adulterio. Ora, l'islam vieta l'adulterio e la dissolutezza così come tutto che vi conduce. Si cita a questo riguardo il caso di una donna che, avendo commesso adulterio e volendo farsi purificare, insistette presso Maometto perché le venisse inflitta la lapidazione. Egli rifiutò di farlo prima che avesse messo al mondo suo figlio e che l'avesse svezzato. Si deduce da ciò che Maometto non ammetteva l'aborto in caso di adulterio[4].

Se la donna è stata vittima di stupro, la maggioranza degli autori le permette di abortire. Così secondo Al-Buti, può abortire liberamente solamente entro il termine di 40 o 120 giorni, e può invocare il caso di necessità superato questo periodo[5]. Altri considerano tuttavia che l'aborto in caso di stupro non può avere luogo che prima dell'insufflazione dell'anima[6]. Un tale aborto è autorizzato dal Grande Muftì Tantawi. Idris rigetta tuttavia questa opinione e considera che l'aborto debba essere vietato in questo caso[7].

Aroua scrive: "All'infuori del suo quadro legittimo riconosciuto davanti a Dio e davanti alla società, la procreazione adultera è un atto delittuoso che impegna la responsabilità morale e legale dei partner, ma non quella del figlio". Aggiunge che le cose cambiano "quando il figlio è il prodotto di una relazione sessuale irresponsabile (malattia mentale, stupro, incesto)". Quest'ultima lede, al tempo stesso, i diritti del figlio, della madre e della società. L'aborto in questo caso "può essere discusso tenendo conto della situazione e della persona in causa"[8].

---

1 Ivi, p. 96-99.
2 Ivi, p. 137.
3 Ivi, p. 139-141.
4 Munjid: Al-ijhad, p. 327-326.
5 Al-Buti: Mas'alat tahdid al-nasl, p. 146-153; Al-Khatib: Qadiyyat tahdid al-nasl, p. 170-173.
6 Munjid: Al-ijhad, p. 329-331.
7 Idris: Al-ijhad, p. 39.
8 Aroua: Islam et contraception, p. 76-77.

E) Aborto di convenienza o di comodità

Si può abortire se si teme che il prosieguo della gravidanza possa produrre una diminuzione d'eleganza del corpo della donna, o una sua deformazione o, se si teme che il parto necessiti di taglio cesareo?

Secondo Al-Buti, la donna può sempre abortire entro i 40 o i 120 giorni. Superato questo termine, non può invocare la convenienza o la comodità. Il rispetto della vita del feto è più importante dell'attentato all'integrità fisica della donna[1]. Aroua scrive:

> [Questo aborto] non può essere attuato da un credente o da una comunità credente, che siano consapevoli d'avere una responsabilità, che va oltre la dimensione individuale. Ciò non vuole dire che la convenienza o la comodità personale debbano essere ignorati, ma ciò vuole dire che la gravidanza, una volta iniziata, non deve essere eliminata come si eliminerebbe una ciste o un polipo. Invece, delle misure preventive, perfettamente legittime, possono essere prese per evitare una gravidanza non desiderata o controindicata. Se, nonostante tutto, l'invitato si trova già a casa, bisogna accettarlo dignitosamente, come un dono di Dio, affidato alle buone cure dei suoi genitori[2].

F) Aborto per ragioni socioeconomiche

L'aborto per ragioni economiche (timore della povertà e incapacità di potere provvedere al nascituro) è condannato in diritto musulmano alla stessa stregua dell'infanticidio, basandosi sulle stesse ragioni. Rinviamo il lettore a ciò che abbiamo detto nel capitolo relativo alle sanzioni. Invocando i versetti contro l'infanticidio, un autore musulmano considera che un tale aborto "urta una questione molto importante, quella della fede e della fiducia in Dio". Dio, dice questo autore, ha garantito i mezzi di sussistenza a ogni individuo che vive sulla sua terra e che ha cercato rifugio sotto il suo cielo. La prova ne è la parola di Dio: "Non c'è animale sulla terra, cui Dio non provveda il cibo; Egli conosce la sua tana e il suo rifugio, poiché tutto [è scritto] nel Libro chiarissimo" (11:6); "Nel cielo c'è la vostra sussistenza e anche ciò che vi è stato promesso" (51:22); "Non uccidete i vostri figli per timore della miseria: siamo noi a provvederli di cibo, come [provvediamo] a voi stessi. Ucciderli è veramente un peccato gravissimo" (17:31)[3].

Tuttavia delle voci avanzano, permettendo alle coppie di ricorrere all'aborto come mezzo di pianificazione delle nascite. Una donna che aveva già parecchi figli, è rimasta incinta perché non conosceva i mezzi contraccettivi moderni. Chiese al Presidente del tribunale di appello dello Yemen se poteva abortire. Quello rispose affermativamente, se i due coniugi erano d'accordo, purché l'anima non fosse stata insufflata nel feto. La fatwa precisò che l'anima non sarebbe stata insufflata nel feto che all'inizio del quinto mese. Questa opinione fu tuttavia criticata da Idris[4].

---

[1] Al-Buti: Mas'alat tahdid al-nasl, p. 95-96.
[2] Aroua: Islam et contraception, p. 78.
[3] Muhsin: Al-himayah al-jina'iyyah lil-janin, p. 123. V. anche Munjid: Al-ijhad, p. 325-326.
[4] Idris: Al-ijhad, p. 45-47.

2) Posizione dei legislatori arabi

I paesi arabi hanno optato in generale per una posizione ferma in merito all'aborto. Così, il codice penale egiziano si è ispirato al codice penale francese, prima che venisse emessa la legge no 75-17 del 17 gennaio 1975 relativa all'IVG. Ne citiamo gli articoli relativi, indicando il riferimento al codice penale francese:

> Articolo 260 - Chiunque, con percosse o altre violenze, avrà procurato volontariamente l'aborto di una donna incinta, sarà punito della pena ai lavori forzati temporanei (art. 317).
>
> Articolo 261 - Chiunque, con la somministrazione di medicinali, l'impiego o l'indicazione dei mezzi propri a questo effetto, avrà procurato l'aborto di una donna incinta, sia ella consenziente o no, sarà punito con l'imprigionamento (art. 317).
>
> Articolo 262 - La donna che avrà consentito a prendere volontariamente i medicinali, o ad utilizzare i mezzi citati, o a lasciare che un altro li usasse su di lei, e che avrà abortito effettivamente, sarà punita della stessa pena (art. 317).
>
> Articolo 263 - Se il colpevole è un medico, chirurgo o farmacista, sarà condannato ai lavori forzati temporanei (art. 317).
>
> Articolo 264 - Il tentativo di aborto non sarà, in nessun caso, perseguito (art. 7).

In questo paese, l'aborto è permesso solamente nel quadro degli articoli 60 e 61 del codice penale:

> Articolo 60 - L'atto compiuto in buona fede, quale esercizio di un diritto riconosciuto dal diritto musulmano, non è soggetto all'applicazione della legge penale.
>
> Articolo 61 - Non è punibile colui che ha commesso l'infrazione, costrettovi dalla necessità di preservare se stesso o un altro da un pericolo, grave e imminente, per la persona. Il pericolo non è stato da costui volontariamente causato e costui non l'ha potuto evitare.

L'articolo 60 depenalizza gli atti del medico e del chirurgo nell'esercizio del loro mestiere. Occorre tuttavia che il medico e il chirurgo siano autorizzati a esercitare il loro mestiere, che non commettano alcun errore o negligenza e che il paziente sia consenziente. L'articolo 61 depenalizza gli atti commessi in caso di necessità. In riferimento all'aborto, il medico e il chirurgo possono praticarlo su una donna, solo nei tre casi seguenti: la gravidanza costituisce un pericolo che minaccia la vita o la salute della donna; l'aborto è il solo mezzo per evitare questo pericolo; la donna è consenziente[1].

Il diritto egiziano non permette di applicare le norme musulmane che permetterebbero l'aborto volontario entro i 40 o i 120 giorni. Ciò è confermato dalla Corte di cassazione e dalla dottrina egiziana[2]. Inoltre, l'aborto eugenetico, a causa di deformazione del feto, o per ragioni economiche o morali (incesto o stupro), non è am-

[1] Harjah: Al-ta'liq 'ala qanun al-'uqubat, p. 1062; Husayn: Al-ijhad, p. 21-23.

[2] Corte di cassazione, decisione del 23.11.159, vol. 10, p. 952; Husni: Sharh qanun al-'uqubat, p. 302-303.

messo[1]. Un autore egiziano considera che l'aborto per ragioni morali dovrebbe essere permesso, contrariamente all'aborto per ragioni economiche[2].

Si ritrova lo stesso rigore in altri codici penali arabi[3]. Segnaliamo che, oltre al caso della necessità (pericolo per la vita o la salute della donna), i codici penali libanese (art. 545) e siriano (art. 531) fanno beneficiare la donna del diritto di abortire per salvare il suo onore e/o per salvare l'onore della persona che ha deciso l'aborto, indipendentemente dal consenso della donna. Il responsabile dell'aborto avrà agito allo scopo di salvare l'onore della sua discendente, o quello di un parente di primo o secondo grado. Inoltre, il codice penale sudanese (art. 135) depenalizza l'aborto alle tre seguenti condizioni cumulative: la gravidanza è il risultato di stupro; la donna desidera l'aborto; questo aborto avviene entro 90 giorni dal concepimento.

Il codice penale giordano prevede da sei mesi a tre anni di prigione per la donna che provoca lei stessa, o permette ad altri di provocare, il suo aborto (art. 321). Ne è parimenti per colui che provoca l'aborto su consenso della donna. Se l'aborto poi causa la morte della donna, la sanzione è almeno di cinque anni ai lavori forzati (art. 322). Se l'aborto non è stato consentito dalla donna, la sanzione è di dieci anni al massimo, ai lavori forzati. Se l'aborto poi, causa la morte della donna, la sanzione è di 10 anni al minimo, ai lavori forzati (art. 323). Beneficia di un'attenuante la donna che verrà invitata ad abortire per salvare il suo onore. La stessa attenuante si applica alla persona responsabile dell'aborto, indipendente dal consenso della donna, che avrà agito allo scopo di salvare l'onore della sua discendente, o quello di un parente di primo, secondo o terzo grado (art. 324). Se l'aborto è stato causato da un medico, un chirurgo, un farmacista o un'ostetrica, la pena è aumentata di un terzo (art. 325). Queste disposizioni sono completate dall'articolo 13 della legge 54 del 2002, relativa alla salute pubblica, che stipula che il medico non può prescrivere un medicinale o fare un'operazione utile all'abortire di una donna incinta, eccezion fatta se l'abortire è necessario a proteggerla da un pericolo per la sua salute o la sua vita, purché l'operazione abbia luogo in un ospedale pubblico o ginecologico, e purché esista un consenso scritto da parte della donna, o di suo marito, o del suo tutore, se ella è incapace di scrivere o di parlare, e purché ci sia un certificato di due medici specializzati, i quali attestano la necessità dell'operazione per salvaguardare la vita o la salute della donna incinta. Se queste condizioni sono adempite, le sanzioni previste dal codice penale non saranno applicate.

Solo la Tunisia, che noi si sappia, permette l'interruzione volontaria della gravidanza. L'articolo 214 par. 3-5 del codice penale tunisino, modificato nel 1973, dice:

> L'interruzione artificiale della gravidanza è autorizzata quando interviene nei primi tre mesi in uno stabilimento ospedaliero o sanitario o in una clinica autorizzata, da un medico che esercita legalmente la sua professione.

---

[1] Husni: Sharh qanun al-'uqubat, p. 307-309.

[2] Rabi': Al-ijhad, p. 122-123.

[3] V. per esempio i codici penali della Siria (articoli 525-531), del Libano (articoli 539-545), dell'Algeria (articoli 304-313), del Marocco (articoli 449-458), dell'Iraq (articoli 417-419) e del Sudan (articoli 135-137).

> Dopo i tre mesi, l'interruzione della gravidanza può essere pure praticata, se la salute della madre o il suo equilibrio psichico rischiano di essere compromessi dalla continuazione della gravidanza, o quando il nascituro rischierebbe di soffrire di una malattia o di un'infermità gravi. In questo caso, l'interruzione deve avvenire in uno stabilimento abilitato a questi interventi.
>
> L'interruzione secondo il par. precedente, può avere luogo solo su presentazione di un rapporto del medico curante al medico che deve effettuare l'interruzione di gravidanza[1].

Dunque, il mondo arabo è confrontato con lo stesso problema affrontato dai paesi occidentali. La sua soluzione è contesa tra quelli che si oppongono all'aborto e quelli che vogliono la sua liberalizzazione. Le autorità religiose musulmane vi trovano il loro ruolo, provando ad arbitrare questo conflitto e tentando di affermarsi di fronte al governo, anche se le opinioni degli autori musulmani classici non sono unanimi in questo campo. La loro posizione, meno liberale di quella degli autori classici, non differisce da quella affermata dal Vaticano durante le conferenze internazionali. Può essere riassunta da questa citazione di un autore musulmano moderno:

> L'appello alla liberalizzazione dell'aborto è un appello contrario a tutte le religioni celesti. Serve solamente al lassismo e alla dissolutezza, e aggiunge al delitto dell'adulterio quello dell'omicidio volontario[2].

L'atteggiamento rigoroso, della legge di fronte all'aborto, in un paese come l'Egitto, non impedisce alle donne di ricorrere all'aborto clandestino, con o senza l'aiuto di medici. Questo genere di aborto sembra essere largamente diffuso in Egitto. Ciò che spinge certi movimenti di donne, in questo paese, a richiedere il diritto della donna ad abortire in certi casi sconfortanti[3].

3) Feto deformato o malato di AIDS

Si può abortire il feto con un'infermità grave (come il mongolismo o una malformazione mentale o fisica incurabile)? Questa questione, apparsa con lo sviluppo dei metodi diagnostici medici, non è stata trattata dai giuristi musulmani classici. In quanto ai legislatori arabi, solo la Tunisia permette l'aborto, in qualsiasi momento, "quando il nascituro rischierebbe di soffrire di una malattia o di un'infermità grave"[4].

In mancanza di legislazione in questo campo, degli autori musulmani moderni tentano di colmare questa lacuna, alla luce del diritto musulmano, ma senza giungere a un'opinione condivisa.

Al-Buti vieta l'aborto a causa di malformazione, perché nessuno può pronosticarla con certezza[5]. Aggiunge che il diritto musulmano considera la vita in sé ben più importante della volontà di eliminare la malformazione nella società. La soppres-

---

1 www.jurisitetunisie.com/tunisie/codes/cp/cp1180.htm.
2 Al-Bar: Khalq al-insan, p. 436.
3 Kamal: Al-ibahiyyah wal-ijhad, p. 20-25.
4 V. sull'assenza di disposizioni legali in Giordania e in Egitto: Al-Maghribi: Al-himayah, p. 149.
5 Al-Buti: Mas'alat tahdid al-nasl, p. 94-95.

sione dei deformi, che avvenga prima o dopo la nascita, è più un atto d'egoismo che un atto di pietà[1].

Aroua è più flessibile. Scrive: "Quando il figlio presenta un rischio genetico o costituzionale scopribile con una quasi certezza, che gli impedirebbe una vita normale, allora una decisione può essere presa per interrompere la gravidanza. Ne va parimenti "quando il genitore, padre o madre, presenta un'infezione ereditaria o una malattia trasmissibile grave che minaccerebbe un'esistenza umana del figlio"[2].

Al-Bar dice che è permesso espellere un feto deformato entro 120 giorni dal concepimento. Ma oltre questo termine, non è permesso farlo, a meno che non ci sia un pericolo per la salute della madre. Considera un tale aborto come un delitto. Disapprova i medici musulmani nei paesi arabi che, secondo lui, praticano l'aborto di un feto deforme, dopo i 120 giorni[3]. Questa ultima opinione di Al-Bar è stata adottata nel febbraio 1990, tramite una fatwa dell'accademia di diritto musulmano che dipende dalla Lega del mondo musulmano[4].

Al-Muhammadi permette l'aborto a causa di deformazione, alle seguenti condizioni:

- L'aborto ha luogo prima di quaranta giorni dal concepimento o prima dell'insufflazione dell'anima.
- Il feto deve essere totalmente deformato.
- I medici devono giungere a una tale conclusione, essendo d'accordo fra loro al 100%, ma in nessun caso a meno del 90%, dopo essere ricorsi agli strumenti diagnostici più evoluti.
- L'attestato deve provenire da almeno due medici equi.

Egli rifiuta l'aborto se la deformazione è addirittura semplice, come il fatto di essere cieco o zoppo, deformazione con la quale una persona può vivere, eccellere. Cita a questo riguardo il proverbio arabo: "Ogni persona che ha un difetto è un potente" (*kul dhi 'ahah jabbar*)[5].

Al-Maghribi stabilisce una distinzione fra tre categorie di malattie o di deformazioni:

- Le malattie o deformazioni semplici potendo essere curate non danno diritto all'aborto.
- Le malattie o deformazioni gravi assolutamente intrattabili danno diritto all'aborto in qualsiasi momento.
- Le malattie o deformazioni gravi, potendo essere talvolta trattate con successo, e talvolta senza successo, danno diritto all'aborto solo prima dell'insufflazione

---

1. Ivi, p. 115-117.
2. Aroua: Islam et contraception, p. 77.
3. Al-Bar: Al-janin al-mushawwah, p. 432-435.
4. Fatwa in: Al-Bar: Al-janin al-mushawwah, p. 439. Atre fatwa, p. 447-482.
5. Al-Muhammadi: Mawqif al-shar', p. 328-329.

> dell'anima. Al-Maghribi indica una fatwa dell'accademia del diritto musulmano che va in questo senso[1].

Citiamo qui una fatwa di Ibn-Baz, la più alta autorità saudita, che risponde alla domanda di sapere se è possibile espellere un feto prima della sua nascita, quando la diagnosi dimostra la presenza di un difetto di creazione e di malformazioni:

> Questo non è permesso. Bisogna lasciare al contrario il feto, perché Dio potrebbe modificarlo. I medici possono avere diverse opinioni, ma Dio invalida le loro opinioni, e il figlio nasce sano. Dio prova i suoi servitori colla felicità e la disgrazia, e non è permesso di espellere il feto a causa di un medico che pensa che il feto sia deformato. Bisogna al contrario lasciarlo. E se nasce deformato, grazie a Dio i suoi genitori possono educarlo e avere della pazienza a suo riguardo, ottenendo così un grande merito. Possono affidarlo anche a una delle istituzioni di cura create dallo Stato a questo scopo, senza che si creino disagi. La situazione può cambiare: possono pensare che il figlio sia difforme, quando esso si trova al quinto o al sesto mese, ma in seguito le cose possono cambiare. Dio lo guarisce e le cause della malformazione spariscono[2].

Il Muftì della Giordania ha una posizione più liberale. Permette l'aborto per deformazione grave se tre medici si accordano sulla necessità dell'aborto[3].

Che cosa ne è del feto contaminato dal virus dell'AIDS nel ventre di sua madre? Un autore musulmano dice che questa questione implica uno svantaggio ed un vantaggio. Lo svantaggio consiste nel privare il feto del diritto alla vita, affinché non nasca ammalato di AIDS. Il vantaggio consiste nel rispettare il diritto alla vita del feto, anche se il figlio che nascerà rischia di essere contaminato dall'AIDS. Un principio di diritto musulmano prescrive: Quando un vantaggio e uno svantaggio si trovano riuniti in una situazione, senza che sia possibile realizzare un vantaggio tramite l'eliminazione dello svantaggio, allora la precedenza è data alla realizzazione del vantaggio, se quest'ultimo è superiore allo svantaggio. Ora, il diritto alla vita con l'AIDS, è superiore alla privazione della vita per risparmiare al figlio l'AIDS. Di conseguenza, dice questo autore, non si dovrebbe fare abortire un feto nonostante il rischio di contaminazione dall'AIDS, soprattutto visto il progresso della medicina che potrebbe permettere a questo figlio di guarire[4].

IV. Altri diritti legati al feto

La gravidanza ha numerose implicazioni giuridiche. Ne citiamo qui le più importanti:

1) Implicazione sulla madre che ha commesso un delitto

Il rispetto del diritto alla vita del feto, implica, in diritto musulmano, la non applicazione della pena del contrappasso a sua madre, finché il figlio non sia nato e finché non abbia beneficiato del suo diritto all'allattamento durante due anni, in

---

[1] Al-Maghribi: Al-himayah, p. 144-145. Questa fatwa è in: www.fatwaa/part2/doc-eihad.htm.

[2] www.binbaz.org.sa/index.php?pg=mat&type=fatawa&id=2190.

[3] Sahifat al-ghad al-urduniyyah, 12 febbraio 2007, citata in: http://vb.roro44.com/showthread.php?t=107801.

[4] Idris: Al-ijhad, p. 52-55.

virtù del Corano: "Per coloro che vogliono completare l'allattamento, le madri allatteranno per due anni completi" (2:233). Non può così essere messa a morte o mutilata di un arto durante questo periodo, sia che la gravidanza sia il risultato di adulterio o di rapporti legali, sia che abbia luogo prima o dopo il delitto. Questo risulta dal versetto: "E non uccidete, senza valida ragione, coloro che Dio vi ha proibito di uccidere. Se qualcuno viene ucciso ingiustamente, diamo autorità al suo rappresentante; che questi però non commetta eccessi [nell'uccisione] e sarà assistito" (17:33). Ora, uccidere il feto, oltre alla donna, per il delitto di questa ultima, è considerato come un eccesso. Inoltre, mutilare la madre incinta può recare danno al feto[1].

2) Il diritto del feto alla proprietà

Il feto ha una personalità giuridica ridotta; può avere dei diritti e degli obblighi. Questa personalità diventa completa quando nasce vivo. A questo riguardo, il diritto musulmano stabilisce in favore del feto un tutore che deve salvaguardare i suoi diritti nel caso in cui suo padre muoia prima. Questo tutore può essere designato dal padre o, in sua vece, dal giudice[2].

Abbiamo visto più alto che il feto ha il diritto alla vita. Altri diritti gli sono riconosciuti, come il diritto all'eredità. Il feto è contato provvisoriamente tra gli eredi del *de cujus* nella divisione della successione. Se nasce vivo, l'acquisizione della sua parte diventa definitiva. E siccome il diritto musulmano accorda alla figlia la metà di quel che accorda a un figlio, si procede alla divisione provvisoria della successione tenendo conto dell'ipotesi più favorevole, ovvero supponendo che il feto sia un maschio. Una volta nata viva, si riduce la sua parte, se si tratta di una figlia. Se il feto nasce morto, la successione è divisa come se non fosse mai esistito. Il feto può beneficiare anche di un legato. Ma affinché si realizzi la successione o il legato[3]. il feto deve già esistere al momento del decesso del *de cujus* e deve poi nascere vivo[4]. Per quanto riguarda la donazione, le opinioni sono divergenti[5].

3) Il diritto del feto agli alimenti

Il diritto musulmano assicura al feto il diritto alla sussistenza. Così, se sua madre è divorziata, il Corano impone al padre l'obbligo di pagare una pensione alla madre fino al parto e, se lei allatta il bimbo, fino alla fine dell'allattamento, fissato a due anni. Il Corano dice: "Fatele abitare dove voi stessi abitate, secondo i vostri mezzi. Non tormentatele mettendole in ristrettezze. Se sono incinte, provvedete al loro mantenimento fino a che non abbiano partorito. Se allatteranno per voi, date loro un compenso" (65:6)[6]. Tuttavia, il diritto musulmano non riconosce questo diritto quando il figlio è generato da un adulterio. È la madre che deve, in questo caso, assumere l'obbligo del mantenimento. Le opinioni sono divergenti quando la gravi-

---

[1] Madkur: Al-janin, p. 232-237; Qazit: Al-himayah al-qanuniyyah lil-janin, p. 157-172.
[2] Qazit: Al-himayah al-qanuniyyah lil-janin, p. 126-127.
[3] Madkur: Al-janin, p. 260-263, 287-293; Qazit: Al-himayah al-qanuniyyah lil-janin, p. 118-125.
[4] Madkur: Al-janin, p. 294-298.
[5] Ivi, p. 277; Qazit: Al-himayah al-qanuniyyah lil-janin, p. 133-136.
[6] Qazit: Al-himayah al-qanuniyyah lil-janin, p. 86-92.

danza è il risultato di uno stupro: certi impongono al violentatore il dovere di provvedere ai bisogni della madre, come se questa fosse una sua divorziata[1].

4) Il diritto del feto al compenso

Un figlio il cui padre è deceduto in seguito a un incidente di automobile, mentre il figlio era nel ventre della madre, può chiedere dei compensi[2].

Ma che ne è di un figlio che è nato deformato o con una malattia grave o un difetto? Può chiedere un compenso? Tre situazioni possono presentarsi:

- I genitori scoprono che il feto è deformato o con una malattia grave e avevano la scelta tra il mantenimento del figlio o il suo aborto. In questo caso il figlio non può agire contro i suoi genitori per non averlo abortito.
- Un figlio è nato deformato o con una malattia grave in seguito a una diagnosi erronea o non rivelata da parte del medico. I genitori o il figlio possono agire contro il medico? La risposta è negativa se la legislazione non permette l'aborto a causa di malattia o di deformazione del feto[3]. Ne è diversamente se la legislazione permette l'aborto volontario, entro un termine determinato dopo il concepimento, o in qualsiasi momento quando il nascituro rischierebbe di soffrire di una malattia o di un'infermità grave, come nel caso della Tunisia. Si può considerare che se il medico avesse diagnosticato in tempo la malattia o la deformazione, la madre avrebbe potuto optare per l'aborto. In questo caso, un'azione contro il medico dovrebbe essere possibile, a meno che la madre non avrebbe mantenuto in ogni caso la gravidanza per ragioni religiose, indipendentemente dalla malformazione prevista. Parimenti, non si potrebbe agire contro un medico, se la tecnica è stata utilizzata correttamente, il suo risultato è stato correttamente interpretato e comunicato ai genitori, poiché il medico non avrebbe mancato ad alcuno dei suoi obblighi, anche se il figlio nascesse poi con un handicap[4].
- Un figlio è nato con certi difetti in seguito a un errore commesso nei suoi confronti durante la gravidanza. È il caso dell'errore del medico nelle diagnosi, il quale ha impedito di curare in tempo il feto, o quando il medico ha fornito la cura sbagliata in seguito alla diagnosi, o quando il tentativo di aborto ha causato la nascita di un figlio handicappato. Ne è parimenti di un'aggressione alla madre incinta, che ha causato un danno al feto, dando origine ad un figlio handicappato o ammalato. In questi casi, se le condizioni della responsabilità sono adempite, i genitori e il figlio possono agire contro il colpevole[5].

5) La nascita con taglio cesareo

Se la donna incinta muore, certi giuristi permettono di aprire il ventre della donna per estrarne il feto, se è vivo. Tuttavia certi ci si oppongono, perché il figlio gene-

---

1. Ivi, p. 96-99.
2. V. la decisione della Corte di cassazione giordana 49/2002 del 25 aprile 2002, citata da Al-Maghribi: Al-himayah, p. 135.
3. Al-Maghribi: Al-himayah, p. 148-149.
4. Aouij-Mrad: La protection juridique de l'embryon malformé, p. 638.
5. Al-Maghribi: Al-himayah, p. 149-151.

ralmente non sopravvive a sua madre. Ibn-Hazm (d. 1064) non permette di aprire il ventre della madre, a meno che il feto non abbia più di sei mesi. Quello che rifiuta di fare estrarre il feto, commette un omicidio volontario[1].

V. Il funerale del feto

Il funerale musulmano si fa secondo norme particolari. Il morto musulmano è deposto col viso rivolto alla Mecca. Nei paesi musulmani, così come in Israele, ogni comunità religiosa seppellisce i suoi morti nel suo cimitero. È vietato seppellirvi un membro di un'altra comunità. Gli autori musulmani classici e moderni considerano che il funerale dei non musulmani, nello stesso cimitero dei musulmani, reca danno a questi ultimi. Una fatwa saudita dice che non si deve seppellire i non musulmani nei cimiteri dei musulmani, poiché questi ultimi vengono danneggiati dal loro vicinato. È anche nell'interesse del paese il non dedicare un cimitero in Arabia, ai non musulmani, ma di rinviare questi morti nei loro paesi d'origine. Se i loro genitori non sono in grado di pagare il trasporto, lo Stato deve porvi rimedio[2].

Le autorità religiose musulmane considerano che i musulmani viventi nei paesi non musulmani, debbano essere seppelliti secondo le loro norme religiose, nei cimiteri che sono loro propri. Se tali cimiteri non esistono, bisognerebbe trasferire il defunto nel paese musulmano più vicino. Ma a causa delle spese di tale trasferimento, accettano che il musulmano sia seppellito in un cimitero non musulmano, per necessità. Se bisogna scegliere tra un cimitero cristiano e un cimitero ebraico, bisogna optare per quello cristiano. E se bisogna scegliere tra un cimitero ebraico e un cimitero pagano, bisogna optare per quello ebraico.

Queste norme segregazioniste, che si trovano tanto presso i musulmani, quanto presso gli ebrei e certi cristiani, danno luogo a norme bizzarre. Così quando il marito è musulmano e la moglie non musulmana, ciascuno di essi è seppellito nel suo cimitero, anche se hanno vissuto insieme tutta una vita e condiviso il letto coniugale.

Ma che ne è della moglie non musulmana che muore incinta di suo marito musulmano? Il feto è considerato come musulmano *ex lege*. Se si seppellisce la donna presso i cristiani, ciò reca danno al feto. Se si seppellisce la donna presso i musulmani, la donna reca danno a questi ultimi. La soluzione proposta dai giuristi musulmani è di seppellire la donna a sé, tra il cimitero cristiano e il cimitero musulmano, con la schiena di lei girata verso la Mecca, affinché il viso del feto sia rivolto alla Mecca[3]. Si cita tuttavia il califfo 'Umar (d. 644) che avrebbe detto di seppellirla nel cimitero dei musulmani, a causa del feto[4]. Altri pensano che bisognerebbe piuttosto seppellirla nel cimitero dei miscredenti[5]. Un autore moderno dice che se

---

1 Madkur: Al-janin, p. 258-290; Qazit: Al-himayah al-qanuniyyah lil-janin, p. 140-142.

2 Majallat al-buhuth al-islamiyyah, no 10, 1984, p. 68-69. Sui cimiteri, v. Aldeeb Abu-Sahlieh: Cimetière musulman en Occident.

3 Queste informazioni sono tratte principalmente dal dibattito svoltosi in seno all'accademia di diritto musulmano, in relazione al funerale del musulmano nei paesi non-musulmani; il dibattito apparve nel periodico Majallat majma' al-fiqh al-islami, no 3, parte 2, 1987, p. 1104, 1113, 1120, 1132, 1161, 1191-1193, 1308-1309, 1339-1341 e 1400.

4 Madkur: Al-janin, p. 270.

5 Ivi, p. 326.

la donna è morta prima dell'insufflazione dell'anima nel feto, che avviene, secondo questo autore, a 120 giorni dal concepimento, bisogna seppellire la donna non musulmana nel cimitero dei non musulmani, poiché il feto non è considerato come un essere umano e non avrebbe diritto ad essere trattato come un musulmano. Se invece la donna muore dopo 120 giorni dal concepimento, e se il feto avrebbe potuto nascere vivo, qualora la gravidanza fosse giunta a termine, allora il feto è considerato come musulmano, e la donna verrebbe seppellita nel cimitero dei musulmani[1].

Secondo il diritto musulmano, il morto deve essere lavato, avvolto in un sudario, devono poi essere recitate delle preghiere su di lui e deve essere seppellito. Fa eccezione il martire, che è seppellito coi suoi abiti, senza essere lavato. Che cosa ne è del feto che esce morto dal ventre di sua madre? I giuristi musulmani sono divisi fra coloro che considerano che bisogna assegnargli un nome, lavarlo, metterlo in una stoffa, recitare la preghiera su lui e seppellirlo. Altri affermano che non occorre né lavarlo, né assegnargli un nome, né recitare la preghiera su lui, ma deve essere seppellito in una stoffa. Altri considerano, infine, che tutte queste operazioni devono essere compiute solo se l'anima è stata insufflata nel feto. Da questo criterio, infatti, dipende la sua sorte futura: un feto che ha un'anima, sarà chiamato col suo nome, il giorno del giudizio ultimo[2].

VI. Progetti islamici

Esistono parecchie dichiarazioni arabe e musulmane relative ai diritti dell'uomo. Inoltre, parecchi progetti di costituzioni musulmane sono stati redatti da differenti gruppi, allo scopo di sostituire le attuali costituzioni arabe, giudicate contrarie al diritto musulmano[3].

Questi documenti parlano generalmente del diritto alla vita senza dire quando cominci la vita: fin dal concepimento o da più tardi. Si trovano tuttavia certi riferimenti all'aborto.

La prima dichiarazione dell'OCI (1979) dice: "L'aborto e l'infanticidio sono proibiti assolutamente" (art. 7). Aggiunge: "Qualsiasi essere umano ha il diritto, da quando esiste allo stato di feto, ovunque si trovi, di vedere rispettata la sua personalità giuridica, che lo rende soggetto a diritti e doveri" (art. 21). La seconda dichiarazione di questo organismo (1981) è meno categorica: "È [...] vietato praticare l'aborto senza necessità medica" (art. 2). In quanto alla terza dichiarazione (1990), non parla di aborto. L'articolo 2(a) dice tuttavia: "La vita è un dono di Dio; è garantita a ogni essere umano. È competenza degli individui, delle società e degli Stati, preservare questo diritto da ogni violazione; è vietato togliere la vita senza un motivo legale (*shar'i*)". E l'articolo 7(a) aggiunge: "La madre e il feto riceveranno protezione e un trattamento speciale".

Il progetto di codice penale islamico egiziano del 1982[4] prova a codificare le norme musulmane. Dedica l'articolo 198 al "prezzo del sangue" previsto dal diritto mu-

---

1 Ivi, p. 270.
2 Ivi, p. 320-327.
3 Testi tradotti in: Aldeeb Abu-Sahlieh: Projets de constitutions et droits de l'homme islamiques.
4 Iqtirah bi-mashru' qanun bi-isdar qanun al-'uqubat.

sulmano, in caso di aborto, e gli articoli 533-535 alle pene discrezionali, che lo Stato può imporre al colpevole. Citiamo questi articoli:

> Articolo 198 - Quella che causa volontariamente o per errore (*khata'an*) l'aborto del suo feto, o quello che causa un tale aborto, deve versare la *diyyah* [il prezzo del sangue[1]] agli eredi del feto, se questo esce vivo e muore in seguito; deve la *ghurrah* [1/10 del prezzo del sangue] se il feto esce morto con l'aspetto di creatura umana; non deve niente se il feto esce morto dopo la morte di sua madre.
>
> Il colpevole [che sarebbe un erede del feto] non riceve niente della *diyyah* o della *ghurrah*.
>
> La *diyyah* o la *ghurrah* sono moltiplicate col numero dei feti abortiti.
>
> La *ghurrah* equivale a un decimo della *diyyah*.
>
> Il pagamento della *diyyah* o della *ghurrah* non impedisce l'applicazione delle pene discrezionali previste dalla legge.
>
> A parte ciò che precede, le norme relative alla *diyyah* si applicano alla *ghurrah*.
>
> Articolo 533 - Chiunque avrà procurato volontariamente l'aborto di una donna consenziente, indipendentemente dal mezzo utilizzato, sarà punito con l'imprigionamento [*habs*: 3 anni al massimo]. La donna in questione sarà punita con la stessa pena.
>
> Se la donna non è consenziente e se il colpevole è un medico, un farmacista o un'ostetrica, la pena sarà l'imprigionamento (*sajn*) per dieci anni al massimo.
>
> Se sono presenti i due fattori precedenti, o se l'aborto ha condotto la donna alla morte, la pena sarà l'imprigionamento temporaneo [*sajn muwaqqat*: da 3 a 15 anni].
>
> Inoltre, la clinica del medico, la farmacia o i locali dell'ostetrica, saranno chiusi per una durata che non supera la pena originale.
>
> Articolo 534 - Non c'è reato se quello che ha causato l'aborto era un medico, il quale in buona fede, e per ragioni mediche giustificabili, considerava necessario l'aborto, al fine di salvaguardare la vita della donna, premesso il consenso di lei ad abortire o il consenso di colui che la sostituisce (in caso di necessità).
>
> Articolo 535 - A meno che l'atto non costituisca un altro tipo di reato, il tentativo di aborto sarà perseguito solamente se ha avuto luogo senza il consenso della donna, ed è avvenuto facendo uso di mezzi violenti, o somministrando alla donna delle sostanze abortive, senza che lei ne fosse a conoscenza.

Si vede così, che questo progetto, che si vuole sia musulmano, adotta una posizione rigorosa al riguardo dell'aborto, permettendo solamente l'aborto allo scopo di salvare la vita della donna. Non dice niente del feto deformato.

---

[1] Secondo l'articolo 212 del progetto in questione, la diyyah è l'equivalente di 4250 grammi di oro puro, al corso del giorno del delitto. Questa somma corrisponde al valore di 100 cammelli, richiesti al tempo di Maometto, quali prezzo del sangue.

Segnaliamo qui che Ibn-Hazm (d. 1064), prevede la legge del contrappasso, e non il prezzo del sangue, se l'aborto ha luogo dopo l'insufflazione dell'anima, ponendo così l'omicidio del feto sullo stesso piano dell'omicidio di una persona vivente[1].

Questo progetto, che si ritiene islamico, si è allineato largamente al codice penale egiziano attuale. Adotta una posizione rigorosa al riguardo dell'aborto, permettendo solamente l'aborto allo scopo di salvare la vita della donna. Non dice niente del feto deforme.

Si ritrovano delle disposizioni quasi identiche nel Progetto del codice penale arabo unificato, preparato dalla Lega araba nel 1996, e in quello del CCG, preparato nel 1997. Entrambi si considerano musulmani. L'articolo 178 del progetto della Lega e l'articolo 165 del CCG, trattano del prezzo del sangue. Gli articoli 467-476 della Lega e gli articoli 420-429 del CCG, trattano delle pene discrezionali. Questi due progetti adottano la stessa posizione rigorosa, al riguardo dell'aborto, del progetto egiziano.

Capitolo II.
Limitazione delle nascite e pianificazione familiare

Da sempre, gli uomini hanno provato su loro stessi e sugli animali, dei mezzi per impedire la natalità, sia sui maschi che sulle femmine, per differenti ragioni: mantenere il maschio o la femmina in condizioni idonee a lavorare; avere una femmina che produca del latte; ingrassare il maschio e renderlo più forte; eliminare la sovrappopolazione in periodo di carestia; ridurre il numero dei soggetti considerati "inferiori"; ecc. Quest'ultima misura, di carattere eugenetico, si ritrova già nel pensiero di Platone, che prevedeva l'istituzione di norme segrete, che mirassero a ridurre il numero dei soggetti considerati "inferiori", attraverso la pianificazione familiare[2].

La limitazione delle nascite, spesso passata sotto il nome meno negativo di "pianificazione familiare", figura in numerosi documenti internazionali. Già nel 1968, la *Proclamazione di Teheran*, diceva che i genitori hanno il diritto fondamentale di determinare liberamente e consapevolmente la dimensione della loro famiglia e lo scaglionamento delle nascite (punto 16). Un anno dopo, questo fu ripreso dalla *Dichiarazione sul progresso e lo sviluppo nel campo sociale* (art. 4) che chiede ai governi di fornire alle famiglie le "conoscenze dei mezzi utili, affinché possano esercitare il diritto di determinare liberamente e responsabilmente il numero dei loro figli, e il distanziamento delle loro nascite" (art. 22)[3]. Nel 1974, la *Conferenza mondiale delle Nazioni Unite sulla popolazione*, tenutasi a Bucarest, ha raccomandato agli Stati di stabilire e di promuovere dei programmi di orientamento e d'informazione nel settore pubblico e privato, affinché "gli individui e le coppie possano determinare il numero dei figli che desiderano e il distanziamento delle loro

1 Al-Bar: Khalq al-insan, p. 348.
2 Platon: La république, p. 214-215.
3 Decisione dell'Assemblea generale, 2542 (XXIV), 11 dicembre 1969.

nascite, sorvegliando che questi programmi siano condotti nel modo migliore, nel rispetto assoluto dei diritti fondamentali dell'essere umano, e in modo da preservare la dignità della famiglia, senza l'adozione di mezzi coercitivi" (risoluzione XVI)[1]. Per comprendere questo ultimo passaggio, bisogna segnalare che l'articolo 2 della Convenzione per la prevenzione e la repressione del delitto di genocidio, entrata in vigore nel 1951 considera le "misure miranti a impedire nascite all'interno del gruppo" come un atto di genocidio[2].

Una delle organizzazioni più attive in materia della limitazione delle nascite e della pianificazione familiare è la Federazione Internazionale di Pianificazione Familiare (*International planned parenthood federation*), creata nel 1952[3]. Ha la sua sede principale a Londra, e sei sedi regionali di cui una a Tunisi per il mondo arabo. Opera in 180 paesi.

I programmi di limitazione delle nascite mirano soprattutto ai paesi sottosviluppati, che hanno un elevato tasso di natalità, di cui fanno parte i paesi musulmani; sono finanziati dai paesi occidentali. Questi ultimi fanno invece degli sforzi opposti molto costosi per incoraggiare la natalità dei loro popoli, per fare fronte al declino demografico, all'afflusso migratorio che proviene da culture differenti, e all'aumento del numero delle persone anziane, di cui le pensioni non possono più essere assicurate tramite le giovani generazioni.

I. Posizione del diritto musulmano di fronte alla limitazione delle nascite

Ci sono parecchi mezzi per limitare la natalità: il celibato, la castrazione, il ritiro, l'astinenza dai rapporti sessuali, l'uso dei mezzi contraccettivi, l'aborto e l'infanticidio. Abbiamo parlato già dell'aborto e dell'infanticidio, e ci rimangono da trattare gli altri mezzi.

1) Il celibato

Il celibato degli uomini e delle donne non è necessariamente un mezzo per limitare le nascite, poiché si può essere celibe e avere dei figli, sia tramite rapporti extramatrimoniali, che tramite rapporti con gli schiavi. Ma siccome i rapporti extramatrimoniali sono vietati, e siccome la schiavitù è abolita, il celibato può contribuire alla limitazione delle nascite.

Il celibato può essere a vita, come nel caso delle religiose, dei monaci e dei preti cattolici di rito non orientale. Può essere anche temporaneo, imposto o dovuto a circostanze economiche, difficoltà di trovare un alloggio e dei mezzi di sussistenza, o per le leggi che fissano un'età minima per sposarsi.

L'Antico Testamento riporta che quando Dio creò Adamo ed Eva, li benedisse e disse loro: "Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra; soggiogatela" (Gn 1:28). La fecondità e la numerosa posterità sono citate spesso sia quali ordini divi-

---

[1] Rapport de la Conférence mondiale des Nations Unies, Nuova York 1975, p. 54.

[2] www.unhchr.ch/french/html/menu3/b/p_genoci_fr.htm. Per più dettagli, v. Aldeeb Abu-Sahlieh: Rapport concernant le droit à la vie.

[3] Sito ufficiale www.ippf.org/en/. In arabo: Al-ittihad al-'alami li-tandhim al-walidiyyah.

ni, sia come segno di benedizione[1]. Questa stessa concezione si ritrova nel Corano e nei detti di Maometto.

Il Corano rimprovera ai cristiani di avere inventato il monachesimo:

> Il monachesimo lo istituirono da loro stessi, soltanto per ricercare il compiacimento di Dio. Non fummo noi a prescriverlo. Ma non lo rispettarono come avrebbero dovuto (57:27).

Maometto dice: "A ogni nazione il suo monachesimo, e il monachesimo di questa nazione è lo jihad sulla via di Dio".

Il Corano considera il figlio come un dono di Dio (42:49-50), una buona notizia per l'uomo (3:39 e 45; 11:71), un piacere di questa vita (18:46), un augurio dei profeti (21:89; 37:100). La moltiplicazione della popolazione deve ispirare riconoscenza verso Dio: "Ricordatevi di quando eravate pochi ed egli vi ha moltiplicati" (7:86). La riduzione del numero della prole, invece, è considerata come un flagello: "Sicuramente vi metteremo alla prova con terrore, fame e diminuzione dei beni, delle persone e dei raccolti" (2:155)[2].

Si riporta a questo riguardo che tre persone erano arrivate da Maometto vantandosi. Uno di essi dice: prego tutta la notte; il secondo: digiuno sempre, e il terzo: mi scosto dalle donne e non mi sposo. Maometto rispose: "Sono più devoto di voi tutti, ma digiuno e mangio, prego e dormo, ed io mi sposo. Quello che non accetta la mia via, non appartiene al mio gruppo". Ora, la prole è uno degli scopi del matrimonio.

Un uomo arrivò da Maometto e gli disse: Ho trovato una donna di una buona famiglia, con una buona situazione e che possiede una fortuna, ma non può avere figli, la sposerò? Maometto glielo sconsigliò. Ritornò verso lui una seconda volta, e Maometto glielo sconsigliò di nuovo. Ritornò verso lui la terza volta, e Maometto gli rispose: "Sposate la donna tenera e che è capace di avere molti figli. Voglio essere fiero, tra i profeti, del vostro numero il giorno della risurrezione".

Secondo una parola di Maometto: "Quando il figlio di Adamo muore, le sue opere si concludono, eccetto tre: un'elemosina continua; una scienza utile agli altri; e un figlio per bene che invoca Dio per lui".

Altri detti di Maometto incitano ad avere una prole numerosa:

> Nessuno di voi deve smettere di ricercare la prole, perché quello che muore senza figli, vedrà il suo nome sparito per sempre.
>
> Sposatevi, moltiplicatevi, perché voglio essere fiero di voi, tra le nazioni.
>
> Lasciate la bella sterile e prendete la nera capace di avere molti figli[3].

Ma il Corano comprende dei passaggi che vengono citati da coloro che criticano il grande numero di figli:

> L'abbondanza numerica vi rende orgogliosi fino a che non visiterete le tombe (102:1-2).

---

1 V. p. esempio in: Gn 9:1 e 7; 16:10; 26:24; 28:3; 35:11; 48:4; 48:16.
2 Su questi versetti, v. Ibn-al-Dardir: Li-maslahat, p. 20-55.
3 Su questi detti, v. Ibn-al-Dardir: Li-maslahat, p. 83-92.

Il senso di questo passaggio è tuttavia equivoco. La traduzione che diamo è quella di Gabriele Mendel. Hamidullah traduce in francese: La corsa alle ricchezze vi ha distratti finché visiterete le tombe (La course aux richesses vous distrait jusqu'à ce que vous visitiez les tombes), vale a dire fino alla morte.

Un altro passaggio dice:

> Se temete di non essere equi verso gli orfani, ebbene: fra le donne che vi piacciono sposatene due, o tre, o quattro; ma se temete di non essere giusti, allora una sola, o da ciò che le vostre destre posseggono, al fine di non gravare il carico di famiglia (4:3).

Il senso dell'ultima frase è pure equivoco. La traduzione che diamo è quella di Gabriele Mendel, ed è così che Al-Shafi'i e quelli che sono in favore della limitazione delle nascite, lo comprendono. Piccardo la traduce: "Ciò è più atto a evitare di essere ingiusti". Ed è in questo senso che 'Ayshah, la donna di Maometto, e quelli avversi alla limitazione delle nascite, lo comprendono[1].

Dei detti di Maometto sono più espliciti:

> Il figlio è una fonte di avarizia e di vigliaccheria.
>
> Quello che ha molti figli non riuscirà mai.
>
> Arriverà un giorno in cui la perdita dell'uomo gli verrà da sua moglie, dai suoi genitori e da suo figlio, che gli rimprovereranno la sua povertà, caricandolo di un peso che non è capace a portare, ed egli finirà così per imboccare una via che conduce alla perdita della sua religione e alla perdita di se stesso.
>
> Il più felice delle persone, per me, è un credente leggero che non ha né moglie né figlio.
>
> Molti figli sono una delle due povertà, e pochi figli sono una delle due ricchezze.
>
> Maometto disse: "Un giorno nazioni si getteranno su di voi come gli affamati su un piatto". "Perché?" gli chiesero, "Perché saremo poco numerosi?" "No", rispose, "sarete allora numerosi, ma simili alla schiuma della corrente. Quel giorno Dio toglierà la paura dal cuore dei vostri nemici e getterà la vigliaccheria nel vostro". "Che cos'è quella vigliaccheria?" gli chiesero essi. Rispose: "L'amore per la vita quaggiù e l'odio per la morte"[2].

2) La castrazione e la sterilizzazione

La castrazione serve a limitare le nascite, ma anche a ridurre l'istinto sessuale. Fu praticata largamente sugli schiavi, soprattutto per farne degli eunuchi incaricati della sorveglianza degli *harem*, parte dalla casa dove soggiornano le donne.

I giuristi musulmani classici vietano la castrazione basandosi sul Corano:

> Dio maledice colui che disse: "Certamente mi prenderò una parte stabilita dei tuoi servi, li condurrò alla perdizione, li illuderò con vane speranze, darò loro

---

[1] Sul senso ambiguo di questo versetto, v. Al-Mirdash: Tandhim al-nasl, p. 16-22. Questo autore è contrario alla limitazione delle nascite.

[2] Su questi testi, v. Ibn-al-Dardir: Li-maslahat, p. 106-149; Rizq-Allah: Tandhim al-nasl, p. 38-39.

ordini ed essi taglieranno gli orecchi degli armenti; io darò gli ordini e loro snatureranno la creazione di Dio". Chi prende Satana per patrono al posto di Dio, si perde irrimediabilmente (4:118-119).

Commentando questo passaggio, Al-Qurtubi scrive:

> La castrazione dell'essere umano è una disgrazia. Una volta castrato, il suo cuore e la sua forza cessano, contrariamente all'animale, e la sua prolificazione si interrompe mentre gli è comandata. Inoltre, la castrazione costituisce una grande sofferenza che conduce alla perdita, e che provoca uno spreco di beni e di un'anima. E tutto ciò è vietato. Parimenti, costituisce una mutilazione, vietata da Maometto. Non c'è divergenza sul fatto che la castrazione di un essere umano non è autorizzata perché costituisce una mutilazione (*muthlah*) e un cambiamento della creazione di Dio[1].

Si citano anche dei detti di Maometto. Così, un compagno chiese a Maometto: "Soffro molte pene nel sopportare il celibato. Permettimi di castrarmi". "No, gli rispose egli, devi piuttosto digiunare"[2]. In un altro detto, dei compagni di Maometto partecipavano a una razzia. Siccome sentivano la privazione, chiesero a Maometto se potevano castrarsi. Maometto lo vietò loro. Commentando questo ultimo detto, Ibn-Hajar scrive:

> La castrazione ha, tra le sue malefatte, il causare sofferenza propria e la malformazione di se stessi, così come il rischiare di morire; il sopprimere la virilità e il mutamento della creazione di Dio. È un'ingratitudine al riguardo della grazia di Dio, perché il fatto di essere creato uomo è una delle grazie supreme; se è soppressa, l'uomo somiglia alla donna e opta, perciò, per l'imperfezione al posto della perfezione[3].

Questo passaggio di Ibn-Hajar ricorda stranamente la preghiera dell'ebreo: "Sia lodato Dio, nostro Signore e Signore del Mondo, per non avermi creato donna"[4]. Ibn-Hajar aggiunge:

> La ragione dietro l'interdizione della castrazione è la volontà di aumentare la prolificazione affinché lo *jihad* contro i miscredenti possa continuare. Se la castrazione fosse autorizzata, i musulmani vi ricorrerebbero, la loro prole si interromperebbe, il loro numero si ridurrebbe e il numero dei miscredenti aumenterebbe, contrariando quanto sta alla base della predicazione di Maometto[5].

Al-Nawawi scrive che la castrazione è vietata perché costituisce una modifica della creazione di Dio e un'interruzione della prole[6].

3) Il ritiro

Il ritiro (*'azl*) significa l'eiaculazione fuori dalla vagina della donna affinché non resti incinta. È la forma naturale di limitazione delle nascite e la più dibattuta dai

---

1 Al-Qurtubi: A-Jami', vol. 5, p. 391.
2 Ibn-al-Dardir: Li-maslahat, p. 52.
3 Ivi, p. 54-55.
4 Klein: Frauen und Erwerbstätigkeit, p. 44.
5 Ibn-Hajar, Fath al-Bari, vol. 9, p. 118.
6 Al-Nawawi: Sahih Muslim bi-sharh Al-Nawawi, 9/182.

giuristi musulmani classici. Distinguono a questo riguardo tra i rapporti sessuali con la donna libera, e quelli con la donna schiava.

La maggioranza dei giuristi permette, con ripugnanza, il ritiro con una donna libera purché si faccia con l'accordo dei due congiunti. Se uno di essi lo rifiuta, il ritiro è vietato per il fatto che la donna e l'uomo hanno diritto alla prole e al piacere completo. Se la donna è minorenne, l'accordo del suo tutore non basta. Il rifiuto del ritiro da parte della donna non è considerato come disobbedienza da parte sua. L'accordo della donna è una condizione necessaria in un detto di Maometto. Certi arrivano ad esigere l'accordo della donna schiava, se è sposata. L'accordo è concesso dalla donna stessa, secondo certi, o dal suo padrone, secondo altri.

Una parte dei giuristi shafi'iti, così come gli imamiti, permettono tuttavia il ritiro anche senza l'accordo della donna.

La liceità del ritiro è dedotta dal fatto che il Corano e Maometto non l'hanno esplicitamente vietato, inoltre era praticato dal convivente di Maometto durante la rivelazione, e Maometto ne era a conoscenza. Se fosse stato vietato, il Corano e Maometto non lo avrebbero taciuto. Si invoca anche la pratica dei compagni di Maometto. Ma si riporta che Maometto e certi compagni considerassero il ritiro come ripugnante, pure essendo lecito. Partendo da questi detti, Ibn-Hazm vieta il ritiro, indipendentemente dall'accordo della donna, sia essa libera o schiava[1]. Invoca a questo riguardo un detto di Maometto che qualificò il ritiro come sepoltura segreta della figlia, riferendosi alla pratica pre-islamica, che consisteva nel seppellire le figlie vive, pratica condannata dal Corano:

> Quando verrà chiesto alla [neonata] sepolta viva per quale colpa sia stata uccisa (81:8-9).

Ibn-Hazm segnala inoltre che 'Umar avrebbe percosso uno dei suoi figli che aveva praticato il ritiro[2].

Al-Ghazali, molto magnanimo in questo campo, vieta il ritiro solo se la ragione che lo motiva è vietata. Indica a questo riguardo cinque ragioni per cui il ritiro può aver luogo:

- Il ritiro è permesso se lo scopo è di evitare che la schiava sia liberata. Difatti secondo il diritto musulmano, la schiava che ha partorito per opera del padrone non può più essere venduta e deve essere liberata dalla sua morte.
- Il ritiro è permesso se lo scopo è di mantenere la bellezza della sposa e la sua pinguedine, per continuare a goderne e non mettere la sua vita in pericolo, a causa dei rischi del parto.
- Il ritiro è permesso se è praticato per timore di cadere in disgrazia, a causa di una posterità troppo numerosa, e per evitare la pena di procurarsi i mezzi di sostentamento relativi, intraprendendo per questo, delle attività illegittime. Al-Ghazali considera che l'assenza di preoccupazioni materiali è molto favorevole alla devozione. Certo, dice, la perfezione e la più alta virtù consistono nel rimet-

---

1 Ibn-Hazm: Al-Muhalla, 10/70.
2 Su queste opinioni, v. Al-Mirdash: Tandhim al-nasl, p. 111-166.

tersi a Dio, nel dargli fiducia, poiché ha detto: "Non c'è animale sulla terra, cui Dio non provveda il cibo" (11:6). Scegliere il ritiro per questa ragione è cadere dalla cima della perfezione, e trascurare il migliore per scegliere il peggiore. Ma, considerare le conseguenze dei propri atti, conservare le proprie fortune e tesaurizzare, pur essendo ciò contrario all'affidarsi a Dio, non costituiscono atti vietati.

- Il ritiro è vietato invece se è praticato per timore di avere delle figlie. È questa un'intenzione viziosa, e se, per questa ragione, uno si astiene dal matrimonio o dalle relazioni coniugali, commette un peccato. Una tale ragione ricorda la pratica dei vecchi arabi di uccidere le loro figlie per timore delle vergogne che queste avrebbero potuto causare loro, pratica condannata dal Corano (81:8).
- Il ritiro è pure vietato se la donna rifiuta di avere dei figli "perché esagera in civetteria e in pulizia e si preoccupa del parto, dei lochi e dell'allattamento"[1].

4) Altri mezzi contraccettivi

I giuristi musulmani hanno analizzato altri metodi contraccettivi, dal punto di vista della liceità, come la chiusura dell'entrata della vagina, l'utilizzazione di medicinali prima o dopo i rapporti sessuali, ecc[2].

II. Dibattito attuale nei paesi musulmani

1) La campagna per la limitazione delle nascite

Il dibattito tra gli autori classici, riguardava soprattutto il permettere di limitare le nascite a livello individuale, anche se si temeva, sul lungo termine, un effetto negativo sul numero dei musulmani.

Il dibattito oggi riguarda tanto la decisione individuale, quanto le misure statali, mirate a limitare la natalità, ciò che dà al tema un'importanza particolare.

L'Egitto è stato il primo paese arabo ad applicare la politica di limitazione delle nascite, col suo *Consiglio superiore per la pianificazione della famiglia* del 1965, diventato, nel 1974, *Consiglio superiore per la popolazione e la pianificazione della famiglia*. Altri paesi arabi e musulmani hanno pure loro dei programmi: Tunisia, Marocco, Senegal, Nigeria, Turchia, Pakistan, Bangladesh, Malaysia, Indonesia, ecc.

Nonostante le differenti misure prese, la campagna per la limitazione delle nascite ha avuto scarso successo, per non dire che è fallita. L'esperto americano Robert C. Higgins, incaricato della campagna egiziana di limitazione delle nascite nel 1980-81, attribuisce questo insuccesso alla religione musulmana[3]. C'è da un lato il governo che vuole o deve limitare le nascite per differenti ragioni, e dall'altro lato le migliaia di religiosi che vi si oppongono. Il Dottor Zakaria Al-Berri, Ministro del Waqf, egli stesso favorevole alla limitazione delle nascite, dice a questo proposito:

> Quelli che portano i vestiti da sceicco e predicano nelle moschee, non sono necessariamente qualificati per emettere delle opinioni a livello religioso. Le

---

1 Ghazali: Le livre des bons usages, p. 92-93.
2 Al-Mirdash: Tandhim al-nasl, p. 69-74.
3 La campagne de contrôle des naissances, p. 10.

> moschee pubbliche o governative soffrono di una mancanza del 30% di sceicchi o di imam qualificati. Ci sono attualmente 40'000 imam nelle moschee nazionali, e occorre poter assolutamente contattarli per dare loro dei programmi d'informazione [in materia di pianificazione familiare][1].

In effetti, la limitazione delle nascite pone una quantità di problemi religiosi e ideologici, e i responsabili religiosi musulmani ne sono per la grande maggioranza contrari, in quanto si tratta di una misura statale[2]. Vediamo gli argomenti utilizzati dagli uni e dagli altri.

2) Gli argomenti religiosi favorevoli e contrari

La corrente in favore della limitazione delle nascite tenta innanzitutto di opporsi al detto di Maometto che incita ad avere molti figli: "Sposatevi, moltiplicatevi, perché voglio essere fiero di voi tra le nazioni". Il mensile bilingue *Al-Shabab* pubblicato d'*Al-Ahram* per un pubblico adolescente scrive nel suo numero 9 di aprile 1980:

> Questo detto è stato pronunciato dal Profeta all'inizio dell'islam mentre i musulmani erano solamente alcune migliaia. Oggi, sono più di 800 milioni. Parimenti, il Profeta non si vanterà del numero ma della qualità dei musulmani. Egli dice: "Un credente forte è migliore che un credente debole". Dio dice: "Il cattivo e il buono non si equivalgono, anche se ti stupisce l'abbondanza che c'è nel male" (5:100). Il Profeta c'invita a temere il giorno in cui i musulmani si accontenteranno solamente del loro numero e non della forza, dall'utilità e dalla qualità di questo numero [...]. La clemenza dell'islam non rigetta il controllo delle nascite, se il sovrannumero causasse delle crisi e dei problemi per la famiglia e per la società[3].

La corrente opposta alla limitazione delle nascite è di parere contrario. Così citando i differenti detti di Maometto, Abu-Zahrah ne conclude che l'aumento delle nascite è buono in se stesso, ed è il primo obiettivo del matrimonio in islam. Fa parte della natura umana, come della natura animale. Ora, non si può cambiare la natura che Dio ha dato all'uomo. Il Corano dice a questo proposito: "Rivolgi il tuo volto alla religione come puro monoteista, natura originaria che Dio ha connaturato agli uomini; non c'è cambiamento nella creazione di Dio" (30:30)[4].

3) Gli argomenti economici

I sostenitori della limitazione della natalità invocano i versetti coranici e i detti di Maometto citati più in alto per sostenere le loro argomentazioni di carattere economico. Gli avversari replicano a loro volta invocando i versetti coranici che dicono che trovare i mezzi di sussistenza è competenza di Dio:

> Non c'è animale sulla terra, cui Dio non provveda il cibo; Egli conosce la sua tana e il suo rifugio, poiché tutto [è scritto] nel Libro chiarissimo (11:6).
>
> Non uccidete i vostri bambini in caso di carestia: il cibo lo provvederemo noi, a voi e a loro (6:151).

---

[1] Al-Ahram, 8 febbraio 1981.
[2] V. le opinioni riportate da Khatib: Qadiyyat, p. 181-188.
[3] Citato in: La campagne de contrôle des naissances, p. 128-129.
[4] Abu-Zahrah: Tandhim al-usrah, p. 94-95.

> Non uccidete i vostri figli per timore della miseria: siamo noi a provvederli di cibo, come [provvediamo] a voi stessi (17:31).
>
> Siamo noi che distribuiamo tra loro i viveri in questa vita (43:32)[1].

In compenso, il Corano chiede fedeltà a Dio: "Se gli abitanti di queste città avessero creduto e avessero avuto timor di Dio, avremmo diffuso su di loro le benedizioni dal cielo e dalla terra" (7:96; v. anche 65:2-3)[2].

Aggiungono che Dio chiede all'uomo di lavorare: "Egli è colui che vi ha fatto remissiva la terra: percorretela in lungo e in largo, e mangiate della sua provvidenza. Verso di lui è la Resurrezione" (67:15). E se l'Egitto non basta per nutrire i suoi figli, il Corano permette a questi ultimi di immigrare, perché la terra intera appartiene a Dio (4:97 e 100)[3]. Questa immigrazione servirà così al compimento del dovere del musulmano, ovvero quello di propagare l'islam. Limitare le nascite nuocerebbe a questo dovere[4].

In ogni caso, nessuno può credersi al riparo dalla povertà. Quelli che intendono sfuggire alla miseria limitando le nascite, devono fare i conti con l'elemento dell'imprevedibilità, che potrebbe ridurre i loro conti a zero: "Quando la terra si adorna ed è rigogliosa di bellezza, i suoi abitanti pensano di possederla ma giunge il Nostro decreto di giorno o di notte e la rendiamo spoglia come se il giorno prima non fosse fiorita. Così manifestiamo i nostri segni a coloro che riflettono" (10:24)[5].

Rigettando l'argomento di coloro che sostengono che la terra d'Egitto non è in grado di nutrire tanti figli, lo sceicco dell'Azhar 'Abd-al-Halim Mahmud dice che la terra può essere sfruttata e diventare una grande ricchezza. Dovunque si possono trovare dei deserti che sono stati messi a frutto e in cui sono stati piantati degli alberi adattati al loro clima. Così gli olivi possono resistere tre anni di seguito alla siccità. È possibile in Egitto preparare 70 milioni di *faddan* (1000 metri quadrati) coltivabili. Occorre per questo fare in modo che gli egiziani lavorino e traggano profitto da ogni goccia d'acqua del Nilo, utilizzandola al posto di lasciarla finire nel mare. Sono i colonizzatori che hanno voluto che la terra coltivabile in Egitto fosse limitata come lo è oggi, per ridurre le capacità di progresso dell'Egitto. Inoltre, l'Egitto è un paese industriale. E sono solo i colonizzatori che hanno dichiarato che l'Egitto è un paese agricolo, il quale non è in grado di industrializzarsi per mancanza di materie prime. Ora, ogni egiziano sa che questo è falso. Il problema in Egitto non è perciò il grande numero di nascite, ma le poche nascite. Bisogna dunque chiudere tutti i centri di pianificazione familiare e spendere il denaro per cose più utili[6].

Al-Buti dice che il mondo arabo si estende su un territorio che rappresenta un decimo del pianeta, il quale corrisponde al doppio del territorio del continente europeo, e una volta e un quarto del territorio cinese, o una volta e mezzo del territorio

---

1 Su questi e altri versetti, v. Al-Mirdash: Tandhim al-nasl, p. 74-75; Khatib: Qadiyyat, p. 97-106.
2 Ibn-al-Dardir: Li-maslahat, p. 12, 154-166.
3 'Ali: Tahdid al-nasl, p.100.
4 Khatib: Qadiyyat, p. 92; 'Aziz: Tahdid al-nasl, p. 69-70.
5 'Ali: Tahdid al-nasl, p. 14-15.
6 Mahmud: Qissat hayati, p. 34-36.

americano. Dispone di enormi ricchezze e possiede punti marittimi strategici. Ora, la densità della popolazione di questo mondo non supera le 8-9 persone a km^2 contro le 87 a km^2 dell'Europa. Questo mostra che grave delitto sia la propaganda in favore della limitazione delle nascite. Il progresso del mondo arabo è legato all'aumento della sua popolazione[1].

'Abd-al-Ghaffar 'Aziz dice che avere tanti figli non produce povertà. Cita l'esempio del Giappone di cui la superficie corrisponde a circa un terzo di quella dell'Egitto, e dove ci sono il triplo di abitanti rispetto all'Egitto. Il Giappone non dispone nemmeno di un terzo o di un quarto delle risorse agricole o industriali dell'Egitto. Ora, pur avendo perso la seconda guerra mondiale, il Giappone è uno dei paesi più evoluti al mondo. Cita anche il Corriere dell'UNESCO dell'agosto 1987. Denis-Claire Lambert afferma che i paesi con grande crescita di popolazione come il Brasile e il Messico, hanno conosciuto più sviluppo economico di altri paesi, i quali hanno avuto meno crescita di popolazione, come l'India o l'Argentina[2].

Questo autore propone la teoria *al-ta'aduliyyah al-ilahiyyah* (equilibrio divino). Ogni volta che la società si trova minacciata per il fatto di non disporre di denaro e di armi per la sua protezione, il numero delle nascite aumenta. Questo spiega i pochi figli dei ricchi che vivono nella pace e il grande numero di figli dei poveri. Questo spiega anche il grande numero di figli nelle società islamiche di cui l'Egitto fa parte: questi paesi si trovano in una posizione pericolosa e sono oggetto di attacchi da parte dei loro nemici, senza disporre di denaro e di armi per proteggersi[3].

Abu-Zahrah è cosciente del fatto che le famiglie hanno molti figli e non li possono allevare. Per lui, la solidarietà sociale imposta da Dio tra i credenti deve potere risolvere questo problema. La prole è una forza per lo Stato. "Al posto di dire a quelli che hanno molti figli: mettete fine alla causa delle nascite, agendo sul corpo dell'uomo e sul ventre delle madri, diciamo allo Stato: Prendete da quelli che hanno molti beni e datene a quelli che non ne hanno, e tutti insieme formeremo la forza della nazione"[4].

Al-Mirdash considera che prima di parlare di limitazione della natalità, bisogna cominciare a distribuire l'eccesso di prodotti alimentari a quelli che ne hanno bisogno, al posto di bruciarli. I paesi musulmani dovrebbero pure concedere una parte delle loro ricchezze ai bisognosi. Per lui, ogni ettaro agricolo non sfruttato, ogni denaro speso in tabacco e nella consumazione d'alcol, è un peccato[5].

4) Diritto dei coniugi o diritto dello Stato

Al-Buti scrive che la decisione di ricorrere alla contraccezione spetta agli sposi. Lo Stato non può immischiarsi. Se Dio permette ai due sposi di non fare dei figli per ragioni precise, questo permesso non è fornibile dallo Stato. Ne è parimenti per quanto concerne il divorzio. Lo Stato non può fare propaganda, o incoraggiare la

---

1 Buti: Mas'alat tahdid al-nasl, p. 49-51. V. anche 'Ali: Tahdid al-nasl, p. 124-127; 'Aziz: Tahdid al-nasl, p. 66-77.
2 'Aziz: Tahdid al-nasl, p. 14.
3 Ivi, p. 12-13.
4 Abu-Zahrah: Tandhim al-usrah, p. 96.
5 Al-Mirdash: Tandhim al-nasl, p. 340.

limitazione delle nascite tramite l'incitamento. Concedendosi il diritto di fare della propaganda in questo campo, lo Stato va oltre le sue competenze[1].

Questa posizione è difesa, tra altri, dall'accademia di ricerche islamiche. In una riunione tenutasi al Cairo, alla quale hanno partecipato i rappresentanti di 35 paesi musulmani, questa accademia ha preso, nel 1965 e all'unanimità, una decisione suddivisa in quattro punti. Essa recita:

> 1) L'islam auspica l'aumento della prole e la sua moltiplicazione, perché essa rafforza la comunità islamica, socialmente, economicamente e militarmente, e le concede potere e resistenza.
>
> 2) In caso di necessità personale, che esiga la pianificazione delle nascite, gli sposi devono conformarsi a questa necessità secondo la loro coscienza individuale, e il loro credo.
>
> 3) È vietato, secondo il diritto musulmano, promulgare delle leggi che obblighino le persone a limitare la loro prole, indipendentemente dai motivi.
>
> 4) L'aborto, in relazione alla limitazione delle nascite, non dovrebbe essere praticato né dagli sposi né da altri.

L'accademia raccomanda di informare i cittadini e di aiutarli a realizzare quanto è stato deciso, in merito alla limitazione delle nascite[2].

Il Consiglio dell'accademia di diritto musulmano che dipende dalla Lega del mondo musulmano ha preso, nel 1980, la seguente decisione:

> Il Consiglio dell'accademia di diritto musulmano ha esaminato la questione della limitazione delle nascite, o ciò che si chiama ingannevolmente "pianificazione della natalità", e dopo discussione e scambio di opinioni, ha deciso all'unanimità ciò che segue:
>
> Visto che il diritto musulmano incita ad aumentare la natalità dei musulmani e il loro espandersi, e considera la natalità una grazia immensa e un privilegio enorme da parte di Dio verso i suoi servitori, mentre i testi della Shari'ah, provenienti dal libro di Dio, a lui la lode, e della Sunnah di Maometto, su di lui preghiera e saluto, dimostrano che la limitazione delle nascite o l'impedimento alla gravidanza è un tradimento della natura, secondo cui Dio ha creato gli uomini;
>
> Visto che i sostenitori della limitazione delle nascite o dell'impedimento alla gravidanza costituiscono un gruppo il cui scopo è di nuocere ai musulmani, limitandone il numero in generale, e alla nazione araba musulmana, e ai popoli oppressi in modo particolare, affinché possano colonizzare il paese, asservire i loro abitanti e godere delle ricchezze dei paesi musulmani;
>
> Visto che l'accettazione di ciò è un atto d'ignoranza, una mancanza di fiducia in Dio, e un indebolimento della nazione musulmana, composta da molti mattoni legati tra essi,

---

1 Buti: Mas'alat tahdid al-nasl, p. 19-22.
2 Decisione in: Al-Bar: Siyasat wa-wasa'il tahdid al-nasl, p. 450. altre fatwa, p. 451-455.

Il Consiglio dell'accademia di diritto musulmano ha deciso all'unanimità che non è assolutamente permesso limitare la natalità, o impedire la gravidanza, se ciò proviene da un timore verso la miseria, poiché Dio è il fornitore onnipotente, e "non c'è animale sulla terra, cui Dio non provveda il cibo" [11:6], o se ciò proviene da ragioni inammissibili a livello di diritto musulmano.

È permesso adottare dei mezzi che impediscono la gravidanza o la limitano, in casi singoli, a causa di pericolo imminente, come quando la donna non può mettere al mondo il bambino in modo naturale, ed è obbligata a ricorrere a un'operazione chirurgica per fare estrarre il feto, o come quando il posticipare la gravidanza è sostenuto da ragioni legali o sanitarie, stabilite da un medico musulmano di fiducia. Si può anche obbligare l'impedimento alla gravidanza, in caso di pericolo per la vita della madre, in base ad una decisione di un medico musulmano di fiducia.

È vietato invece, dal diritto musulmano, ricorrere alla limitazione delle nascite o impedire la gravidanza in modo generico, per le ragioni indicate più alto. È persino un peccato più grave e più illecito, l'obbligare dei popoli a ricorrervi, e l'imporlo, mentre delle somme enormi di denaro vengono spese nella corsa agli armamenti, utili a dominare e distruggere, al posto di spenderli per lo sviluppo economico, l'educazione e i bisogni dei popoli[1].

Accanto alle misure dirette di limitazione delle nascite, esistono delle misure indirette: fissare una maggior'età alta per il matrimonio; interdire la poligamia, di cui abbiamo parlato più in alto. Queste misure sono condannate da Abu-Zahrah[2].

In merito all'intervento dello Stato, gli oppositori alla limitazione delle nascite non mancano di segnalare delle irregolarità:

- I medici del servizio di maternità dell'Università di 'Ain-Shams lascerebbero le donne incinte soffrire lungamente prima di aiutarle. Quando cominciano ad essere stanche, tentano di convincerle che le sofferenze saranno ancora più gravi nella prossima gravidanza, e che si metterebbero in pericolo se tentassero di avere altri figli. Quando riescono a ottenere dalla donna una dichiarazione per una sterilizzazione chirurgica, ella riceve 100 LE come ricompensa, e viene trasferita presso un servizio migliore, dove è curata meglio. Quelli che l'hanno convinta e quelli che hanno praticato l'operazione, ricevono a loro volta una ricompensa generosa, che proviene da aiuti esterni, inclusi nel bilancio della campagna per la limitazione delle nascite[3].
- Una dichiarazione del direttore dell'organismo generale per la pianificazione familiare, pubblicata da Al-Ahram il 27 febbraio 1980, sembra confermare questa informazione. È detto: "Le unità mediche prestano i servizi di pianificazione familiare quali lavori accessori alle loro funzioni; i collaboratori di queste unità ricevono un premio equivalente al 30% del loro stipendio, o una retribuzione proporzionata al lavoro compiuto (numero di diaframmi installati, numero di

---

1 Decisione in: Al-Mirdash: Tandhim al-nasl, p. 340, p. 352-353.
2 Abu-Zahrah: Tandhim al-usrah, p. 10-12 e 62-69.
3 'Aziz: Tahdid al-nasl, p. 19.

scatole di pillole distribuite). Una tale pratica è contraria al regolamento relativo alla deontologia medica (decisione del Ministero della Salute no 234 del 1974) che vieta al medico di chiedere una ricompensa o di accettarla, o di ricevere uno stipendio di qualsiasi natura, in cambio dell'impegno a prescrivere dei medicinali o degli apparecchi speciali ai malati, o in cambio dell'invio di questi malati a un determinato ospedale, un determinato dispensario, una determinata casa di cura, una determinata farmacia o un determinato laboratorio".

- Più grave ancora, Al-Ahram del 7 gennaio 1979 scrive che 3000 donne sono state sterilizzate all'ospedale Al-Qasr Al-'Ayni nel quadro della pianificazione familiare, senza avvertire il Ministero della salute e senza che le donne fossero state informate, mentre la sterilizzazione non è permessa in Egitto, salvo indicazione medica[1].
- Bisogna aggiungere a queste irregolarità, delle proposte apparse sulla stampa, in cui gli autori auspicavano il ricorso a misure economiche contro le famiglie numerose: interdizione di accesso alle cariche pubbliche; soppressione delle sovvenzioni scolastiche e mediche; ecc. In un articolo apparso su Al-Ahram del 23 febbraio 1982, Sami Diab dice che il controllo delle nascite dovrebbe essere condotto colla persuasione o colla forza, imponendo per esempio una tassa supplementare alle famiglie di tre figli e raddoppiarla a partire dal quarto figlio.
- Si indicano infine delle pressioni esercitate sui responsabili religiosi. Lo sceicco Ibrahim Al-Dasuqi, all'inizio della sua nomina come ministro di Stato dei waqf, aveva rifiutato di appoggiare la limitazione delle nascite. L'aveva fatto sapere all'ambasciatore degli Stati Uniti, il quale era andato da lui per avere il suo appoggio alle direttive, inviate agli imam delle moschee, che chiedevano loro di fare propaganda per la limitazione delle nascite. Alcuni mesi dopo la sua nomina, ritornò sul suo parere e dichiarò la limitazione delle nascite come lecita[2].

5) Diritto limitato o diritto assoluto dei coniugi

Gli avversari della limitazione delle nascite non vietano agli sposi l'utilizzo di metodi contraccettivi, che mirino a distanziare la nascita dei figli, secondo la volontà dei genitori[3]. Questi devono comunque essere mezzi conformi al diritto musulmano.

I sostenitori della limitazione delle nascite citano spesso Al-Ghazali, in loro favore, ma in modo parziale[4]. Ciò che rimprovera loro Abu-Zahrah, il quale non autorizza il ritiro che per ragioni personali, è che nell'islam non si può generalizzare un permesso concesso a titolo personale. Farne un permesso generale, sarebbe contrario ai detti che esigono di aumentare le nascite[5].

L'uso di metodi contraccettivi necessita tuttavia l'accordo dei due congiunti. Un uomo scrive al giornale Al-Giumhuriyyah, (19 dicembre. 1980): "Abbiamo quattro

---

1 Khatib: Qadiyyat, p. 69. L'articolo d'Al-Ahram non dice che le donne non erano state informate.
2 'Ali: Tahdid al-nasl, p. 71-73.
3 Oltre alle fonti indicate nelle note seguenti, v. Filal: L'incontrôlable désir, p. 176-182.
4 Rizq-Allah: Tandhim al-nasl, p. 38-39.
5 Abu-Zahrah: Tandhim al-usrah, p. 100-101. V. anche Mahmud: Qissat hayati, p. 32-33; Ibn-al-Dardir: Li-maslahat, p. 120-126.

figli e mia moglie ne vuole avere di più. Rifiuta tutti i metodi di contraccezione. Che cosa posso fare?" Lo sceicco Ahmad Hasan Muslim risponde:

> Tua moglie ha il diritto di avere il numero di figli che desidera, poiché la sua salute non si altera colla gravidanza e il parto, e poiché ne vuole, bisogna seguire il detto del profeta: "Sposatevi e moltiplicatevi, mi vanterò di voi davanti ai popoli nell'aldilà". Tua moglie si basa così su un argomento legale. Il marito deve, in assenza di ostacoli legalmente riconosciuti, concederle questo diritto e non impedire la realizzazione del desiderio della donna. Dio ha detto: "Non c'è animale sulla terra, cui Dio non provveda il cibo; Egli conosce la sua tana e il suo rifugio, poiché tutto [è scritto] nel Libro chiarissimo" (11:6).

Affrontando il tema dell'uso dei metodi contraccettivi moderni, un autore musulmano ne permette l'utilizzo, ma alle seguenti condizioni:

- La loro utilizzazione deve mirare a impedire la natalità temporaneamente, e non in modo permanente.
- Deve farsi con l'accordo dei due sposi perché ciascuno ha il diritto alla prole.
- Il medicinale deve essere lecito. Se il medicinale è un prodotto che contiene alcol, è vietato utilizzarlo.
- La presenza di una necessità, che non sia il timore per la povertà[1].

Questo autore vieta la sterilizzazione, analogamente alla castrazione. In risposta a quelli che interdicono la castrazione poiché essa riduce il piacere, ma autorizzano la sterilizzazione poiché essa non riduce il piacere, egli dice che questo ragionamento rende lo scopo del matrimonio quello di provare piacere, mentre il suo scopo è quello di colonizzare la terra. Questo ragionamento corrisponde pure ad un insulto per la moglie, che viene sminuita poiché viene considerata uno strumento di piacere. Aggiunge che la sterilizzazione reca danno all'uomo e alla moglie, poiché li priva della possibilità di generare altri figli, se lo volessero[2].

Al-Khatib permette la castrazione e la sterilizzazione, se c'è un pericolo per la vita di lui o di lei (e non se c'è soltanto un pericolo per la loro salute). Aggiunge che le sterilizzazioni che si praticano attualmente negli ospedali, in virtù del progetto di limitazione delle nascite, sono vietate sia religiosamente che moralmente, e corrispondono quindi ad un atto di genocidio[3].

6) Complotto occidentale

Abbiamo visto che gli autori classici si opponevano alla limitazione delle nascite, perché essa riduce il numero dei musulmani rispetto a quello dei miscredenti e impedisce l'adempimento dello jihad. A queste considerazioni si aggiunge oggi l'idea che il progetto di limitazione delle nascite è frutto di un complotto occidentale, tema che è stato ampiamente trattato da Abu-Zahrah. Secondo lui, la campagna di limitazione delle nascite è stata importata dagli europei e dagli americani nei paesi musulmani, indistintamente, sia in paesi senza risorse che in quelli con risor-

---

[1] Al-Mirdash: Tandhim al-nasl, p. 74-75.
[2] Ivi, p. 93-100.
[3] Khatib: Qadiyyat, p. 143-146.

se[1]. La campagna si è intensificata da quando esiste lo Stato d'Israele, e particolarmente nei paesi che cingono questo Stato, al fine di ridurre il numero dei suoi nemici[2]. È una "propaganda americana, inglese, sionista" esportata verso i paesi arabo-musulmani, e accettata da individui, in buona fede, che ignorano le radici di questa propaganda, le sue fonti e chi siano coloro che la finanziano, e accettata anche da altri "che non dimostrano alcuna fedeltà per la religione e per la patria, e che seguono questa campagna senza sapere dove li conduce: verso il bene o verso le vipere"[3]. Aggiunge:

> L'Egitto dispone di un grande esercito. Ora, nessun paese che disponga di un esercito per la protezione delle sue frontiere, accetterebbe che i suoi figli fossero limitati nel numero. Ma al contrario, l'esercito accoglie ogni persona capace di battersi sul campo di battaglia. Certo la guerra oggi non si vince col numero dei combattenti, ma con i missili e con le bombe nucleari. E queste bombe non uccidono molta più gente di quanto non facciano le altre armi? E allora, a ragion veduta, occorrerebbero altre persone che occupino il posto di quelle uccise e ferite[4].

'Abd-al-Ghaffar Sa'id scrive:

> Non c'è dubbio che la campagna della limitazione o della pianificazione delle nascite sia rivolta soltanto ai musulmani. Centinaia di milioni di dollari sono stati messi a bilancio, dai nemici dell'islam, per portare a termine il progetto, e decine di organismi e di istituzioni sono state create per curare la realizzazione dello stesso, al fine di raggiungere il vero obiettivo. Gli intellettuali del mondo e i dirigenti dei paesi musulmani sono stati ingannati, assieme ai loro popoli[5].

Aggiunge:

> Viviamo, purtroppo, in un periodo nel quale immaginiamo che il nostro conflitto con gli ebrei e i coloni sia finito, mentre in verità questo conflitto continua, nonostante che si parli di un trattato di pace tra noi ed essi. È un conflitto dispendioso e continuo, il quale non finirà che fra molti anni. Potrebbe costarci ben più di quanto non sia costato alla Germania. Che cosa faremo fra vent'anni, se le persone si saranno messe a seguire, o sono saranno state obbligate a seguire, il principio della limitazione delle nascite, dopo aver dato alla luce due o tre figli, di cui magari uno al massimo è maschio?[6]

Il Professor Muhammad Sadiq Sabur della facoltà di medicina di 'Ain-Shams scrive:

> [...] si nota che la campagna [di limitazione delle nascite] non tocca certi paesi. I due grandi paesi tendono piuttosto ad aumentare il loro tasso di natalità, perché il numero di abitanti è considerato come una forza produttiva, a livello materiale ed intellettuale [...].

---

1 Abu-Zahrah: Tandhim al-usrah, p. 93.
2 Ivi, p. 11 e 93-94.
3 Ivi, p. 105.
4 Ivi, p.107.
5 'Aziz: Tahdid al-nasl, p. 11.
6 Ivi, p. 37; v. anche p. 114.

> La maggior parte di quelli favorevoli al controllo delle nascite nei paesi sottosviluppati, che sono generalmente originari degli Stati Uniti o dell'Inghilterra, non gestisce le risorse economiche in funzione della popolazione. È motivata piuttosto dalla paura di vedere la popolazione dei paesi sottosviluppati aumentare, e mettere così in pericolo la predominanza delle caratteristiche razziali occidentali[1].

Il metodo di finanziamento della campagna per la limitazione delle nascite, è additato dagli oppositori della campagna. Dagli anni cinquanta, paesi come la Svezia, la Gran Bretagna e gli Stati Uniti, supportano dei servizi per la limitazione delle nascite, in seno ai loro programmi di aiuto esterno[2]. Numerose organizzazioni internazionali si sono occupate di questo problema: l'OMS, la FAO, l'UNESCO, ecc. Nel 1970, 200 milioni di dollari erano già stati versati in aiuti esterni per la limitazione delle nascite. Nel 1974, più di un miliardo di dollari erano oramai stati impiegati a questo scopo[3].

Al-Ahram del 13 marzo 1981, segnalò che gli Stati Uniti avevano aumentato le sovvenzioni per il progetto di pianificazione familiare in Egitto, portandolo da 26 a 45 milioni di dollari. La maggior parte degli aiuti per il programma di pianificazione familiare in Egitto proviene principalmente dall'US-AID, poi dalla Banca mondiale, poi dalla Germania[4]. Gli Stati Uniti, avrebbero donato alla facoltà di medicina dell'Azhar attrezzature mediche per un valore superiore ai 13 milioni di dollari, e alcune di queste attrezzature sarebbero servite alla sterilizzazione delle donne[5].

Gli oppositori citano spesso un articolo apparso su *Al-Ahram* il primo dicembre 1969, ripreso da *New York Times*. Questo articolo riporta delle proposte presentate al XIII simposio dell'UNESCO, tenutosi a San Francisco, che si era occupato del problema della sovrappopolazione. Un professore americano dell'università di Stamford, proponeva di mettere delle sostanze contraccettive nel cibo da inviare ai paesi sottosviluppati. Un consigliere del Presidente Nixon aggiungeva che gli Stati Uniti pensavano di tagliare il loro aiuto economico ai paesi che non limitavano il numero dei loro abitanti. Sosteneva l'idea di inserire delle sostanze contraccettive nell'acqua e nel cibo, in quanto la considerava una possibile soluzione al problema della sovrappopolazione nei paesi sottosviluppati[6].

III. Progetti islamici

Tra i progetti costituzionali e le dichiarazioni islamici e arabi, non si trovano riferimenti alla limitazione delle nascite, se non nelle tre dichiarazioni dell'OCI, e nel progetto di Jarishah.

La prima dichiarazione dell'OCI dice: "La sopravvivenza della specie umana in seno alla creazione, è un sacrosanto dovere di pertinenza dell'umanità intera. Nes-

---

1 Al-Ahram, 8 luglio 1980; v. anche Ibn-al-Dardir: Li-maslahat, p. 10, 12 e 151; Khatib: Qadiyyat, p. 68 e 70; Salih: Dabt al-nasl, p. 42.
2 Salih: Dabt al-nasl, p. 9.
3 Ivi, p. 10-11.
4 La campagne de contrôle des naissances, p. 57 e 70.
5 'Aziz: Tahdid al-nasl, p. 48-49.
6 'Ali: Tahdid al-nasl, p. 122-123; Khatib: Qadiyyat, p. 69-70.

suno dunque è autorizzato a ricorrere a un qualsiasi metodo che contrasti, in modo definitivo, il matrimonio, la fecondità o le nascite" (art. 7).

Si trova una disposizione simile nella seconda dichiarazione dell'OCI (art. 2.b). La terza dichiarazione si limita ad affermare che "la continuità dell'esistenza umana, finché Dio non ne decida altrimenti, è un dovere legale (*shar'i*)" (art. 2.c).

Il progetto di Jarishah dice:

> Lo Stato e la società garantiscono all'individuo il diritto al lavoro, all'alimentazione, all'abbigliamento, all'alloggio e al matrimonio. La limitazione delle nascite è globalmente vietata, ma è permessa in singoli casi, se vi è una necessità (art. 11).

La limitazione delle nascite, è trattata dal Progetto di programma politico del Fronte islamico di salvezza (FIS):

> [...] gli slogan che invitano a limitare le nascite, costituiscono un attentato alla dignità dell'uomo, una negazione del suo valore e della sua centralità nell'universo. Dio ci dice: "Non uccidete i vostri figli per timore della miseria: siamo noi a provvederli di cibo, come [provvediamo] a voi stessi" [17:31]. La comunità deve, da parte sua, garantire la protezione di tutti i neonati e le pari opportunità per tutti. Ogni deroga a queste regole equivale a un attentato al valore supremo, che è l'esistenza[1].

Capitolo III.
Clonazione umana

Questo capitolo mostra il metodo utilizzato per dedurre da prescrizioni religiose del VII secolo delle norme per reggere le scoperte mediche moderne. Il tutto badando a che queste non infrangano i divieti (religiosi) in materia di procreazione.

I. Definizione della clonazione

Il termine clonazione viene dal greco e significa "piccolo ramo" o "giovane germoglio". Designa la riproduzione esatta di una cellula o di un essere vivente completo, e può essere applicata ai vegetali, agli animali e agli esseri umani.

In arabo, si utilizza il termine *istinsakh*, nome che deriva dal verbo *nasakha*, "copiare", "riprodurre", che è citato nel Corano, ma senza riferimento all'argomento in questione:

> Ecco il Nostro Libro che rivela la verità su di voi: sì, abbiamo copiato [tutto] ciò che facevate (45:29).

Si distingue tra due generi di clonazioni:

- La clonazione cellulare: si tratta di semplici colture di cellule, che i medici praticano per rigenerare la pelle dei grandi ustionati. Questo genere di clonazione pone dei problemi circa l'origine delle cellule. Vengono utilizzate, per esempio, cellule di prepuzio di bimbo, tagliato senza ragione medica, oppure cellule ani-

1 Projet de programme politique du FIS, 7 marzo 1989, p. 10.

mali (per esempio, cellule di maiale che vengono coltivate per poi essere utilizzate sugli esseri umani). Non ci occuperemo di questa forma di clonazione nel nostro studio.

- La clonazione embrionale umana: consiste nel prelevare il DNA di una cellula somatica (diversa da quella germinale, propria dello sperma o dell'ovulo), e nel trasferirla in un ovulo non fecondato, privato del suo nucleo (DNA). L'ovulo così fecondato sarà poi impiantato nell'utero di una donna portatrice. Questo essere sarà geneticamente identico al donatore originale. È questo procedimento che verrà trattato nel nostro studio.

Gli scienziati distinguono anche fra clonazione riproduttiva e clonazione terapeutica. Sebbene entrambe mirino a creare degli embrioni, la finalità relativa all'utilizzo degli stessi è differente.

II. Imbarazzo di fronte alla clonazione umana

La clonazione umana sembra far sprofondare nell'imbarazzo gli ambienti religiosi, gli Stati e le organizzazioni internazionali.

Sul piano internazionale, dopo più di tre anni di discussioni in vista dell'adozione di un trattato, l'assemblea generale delle Nazioni Unite[1] ha dovuto accontentarsi di emanare una Dichiarazione non costrittiva l'8 marzo 2005. 84 Stati l'hanno approvata, 34 Stati l'hanno respinta[2], e 37 Stati si sono astenuti. Questa Dichiarazione dal contenuto vago, invita gli Stati Membri ad adottare delle misure per proteggere la vita umana, in caso di applicazione delle cosiddette scienze della vita, al fine di vietare qualsiasi forma di clonazione umana che non rispetti la dignità umana e che non difenda la vita umana. Chiede ad ognuno di adottare il più presto possibile una legislazione nazionale interna, che dia seguito alle disposizioni della Dichiarazione. Questo testo non fa distinzione tra la clonazione riproduttiva e quella terapeutica. All'epoca dei dibattimenti, tutte le delegazioni avevano inequivocabilmente condannato la clonazione a fini riproduttivi. Molte invece avevano difeso la clonazione a fini terapeutici, ma senza parlare delle modalità d'applicazione. All'epoca del voto, nessun paese arabo aveva votato contro questa risoluzione, ma alcuni paesi avevano votato in suo favore ed altri si erano astenuti dal voto[3]. La mancanza di unità nella posizione dei paesi arabi e musulmani in merito alla clonazione, sarebbe la ragione principale per la quale l'assemblea generale delle Nazioni Unite si sarebbe accontentata di emanare una semplice Dichiarazione[4].

Nei paesi arabo-musulmani, sia l'Accademia islamica di fiqh (di Jeddah) che l'Organizzazione islamica per le scienze mediche, nel 1997, hanno vietato qualsiasi

[1] A/RES/59/280: http://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N04/493/07/pdf/N04493 07.pdf?OpenElement.

[2] V. la decisione dell'Accademia di diritto musulmano (di Jeddah), 1997 in: Ibrahim: Greffe d'organes, euthanasie et clonage, p. 123-126.

[3] A/59/PV.82: http://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N05/260/36/pdf/N052 6036.pdf?OpenElement; www.un.org/News/fr-press/docs/2005/AG_10333.doc.htm.

[4] www.scidev.net/News/index.cfm?fuseaction=read news&itemid=1759&language=1.

forma di clonazione umana[1], e questa presa di posizione si riferiva sia alla clonazione riproduttiva che alla clonazione terapeutica.

Nel 2004, i Ministri arabi della giustizia si sono chinati anch'essi su questa questione, limitandosi però a proporre un progetto di legge che vietasse la clonazione umana riproduttiva[2]. Se ne deduce che essi autorizzassero la clonazione umana terapeutica.

Che noi si sappia, nessuno Stato arabo ha emesso leggi in merito. La Malaysia ha invece vietato, nel marzo 1997, la clonazione umana[3]. Questa interdizione è legata all'idea che la clonazione sia immorale, in quanto è contraria al principio di creazione di esseri umani per mano di Dio. La clonazione animale è invece permessa, ma necessita di un'autorizzazione particolare, in ogni caso[4].

La maggior parte degli autori musulmani si oppone alla clonazione umana riproduttiva, ma sembra accettare la clonazione umana terapeutica, sebbene quest'ultima sia legittimata solo a certe condizioni, non meglio precisate. Di diverso parere, per esempio ed in modo particolare, Muhammad Husayn Fadl-Allah, un'importante personaggio dello sciismo libanese.

III. Clonazione umana e rispetto della vita

Anche supponendo che la clonazione umana sia possibile, e certi pensano che sia già stata praticata, sebbene non esistano prove inconfutabili (v. sotto), ai musulmani è impossibile accettarne il principio a causa di alcuni suoi aspetti.

Il primo, e probabilmente il più importante, è quello relativo al rispetto della vita: se vengono clonati parecchi embrioni, al fine di produrre un singolo essere umano, una volta ottenuto questo, che fare degli altri embrioni? È possibile distruggerli? È possibile darli ai laboratori perché, con essi, facciano degli esperimenti? È possibile smembrarli per guarire un malato?

Quelli che sono in favore della clonazione umana, condizionano il suo utilizzo ai fini non riproduttivi con l'assenza dell'anima. Uccidere un embrione vivente equivale a uccidere un essere umano che vive. Il problema che si pone, è allora sapere a partire da quando l'embrione acquisisca un'anima: ciò avviene al momento dell'inserimento della cellula nell'ovulo? Oppure dopo che l'ovulo fecondato viene introdotto nel ventre della donna? Oppure dopo che l'embrione si è sviluppato?

In diritto musulmano, la risposta a queste domande non è chiara, a causa della divergenze relative al momento d'inizio della vita, come abbiamo visto nel capitolo sull'aborto. Trattando della clonazione, Abou Al-Serour localizza l'insufflazione dell'anima a 120 giorni dal concepimento. Egli sostiene che gli embrioni in eccesso, che risultano dalla clonazione, i quali non saranno impiantati nell'utero della

---

[1] V. la decisione dell'Accademia di diritto musulmano (di Jeddah), 1997 in: Ibrahim: Greffe d'organes, euthanasie et clonage, p. 123-126 e la raccomandazione dell'Organizzazione islamica delle scienze mediche del 1997: www.islamset.com/healnews/cloning/view.html.

[2] http://arabic.mjustice.dz/rap_21_sess_cons_min_just_ar.htm.

[3] AFP Qualampour, 8 marzo 1997.

[4] Ci sono 22 paesi arabi membri della Lega degli Stati arabi (v. l'elenco in: www.arableagueonline.org/las/index.jsp) e 57 paesi musulmani membri dell'Organizzazione della conferenza islamica (v. l'elenco in: www.oic-oci.org/index_french.asp).

donna, possano essere utilizzati per scopi terapeutici, previo consenso dei due coniugi. Egli non precisa però se questi 120 giorni costituiscano un termine entro cui abortire[1]. Muhammad Husayn Fadl-Allah non è più preciso. Considera che quando la cellula è introdotta nell'ovulo, e l'embrione o il progetto di vita cominciano a formarsi, è allora vietato smembrare l'embrione per curare una persona. Invece, prendere degli elementi di questo embrione, senza causarne la morte, è autorizzato. Prima della formazione dell'embrione e prima della sua introduzione nell'utero della donna, è possibile utilizzare l'ovulo fecondato. Muhammad Husayn Fadl-Allah non precisa tuttavia il momento in cui ci si trovi in presenza di un embrione e quando ci si trovi in presenza di un progetto di vita[2].

Muhammad Ra'fat 'Uthman, membro dell'Accademia di ricerca islamica e del Consiglio supremo dell'Azhar, permette la clonazione umana se essa è attuata grazie a due congiunti. Autorizza l'aborto del figlio concepito tramite clonazione, per approfittare delle sue cellule, al fine di curare il padre o la madre. Giustifica questo punto di vista invocando la necessità[3].

In caso di timore di malattie genetiche, è permesso produrre parecchi cloni, e esaminarli per sapere quale sia esente da queste malattie, in vista di un suo insediamento. Gli altri vengono distrutti o utilizzati in campo scientifico. Un tale testo è considerato, da Abou Al-Serour, come conforme al diritto musulmano. Cita a questo riguardo dei detti di Maometto, che consigliano di vegliare sulla prole, scegliendosi bene la moglie, e non sposandosi tra vicini, per non avere figli deboli[4].

IV. Clonazione umana e salvaguardia della prole

Secondo la legge della natura, un uomo e una donna, avendo dei rapporti sessuali, possono generare. Ma ciò che la legge della natura permette di realizzare, non è necessariamente autorizzato dalla legge statale, sociale o religiosa. Per esempio, in una società la cui legislazione è molto rigorosa, ogni rapporto sessuale fuori matrimonio è sanzionato, persino con la morte. Allo stesso modo, nelle società liberali, il figlio nato fuori matrimonio, chiamato figlio naturale, non ha sempre lo stesso statuto del figlio nato all'interno del matrimonio, chiamato figlio legittimo, anche se le legislazioni di certi paesi tendono a eliminare questa differenza.

Il diritto musulmano appartiene ai sistemi giuridici rigorosi, secondo i quali ogni procreazione deve farsi in seno alla coppia. I rapporti adulteri, sono vietati: influiscono sullo statuto del figlio. Ma i giuristi musulmani, hanno autorizzato il ricorso all'inseminazione artificiale o alla fecondazione in vitro, quale metodo di procreazione, purché lo sperma provenga dal marito e l'ovulo dalla moglie, e purché questa operazione abbia luogo a livello matrimoniale. L'inseminazione di una donna collo sperma di un uomo che non sia il marito, è vietata: è considerata alla stregua dell'adulterio, anche se non è sanzionata allo stesso modo, poiché non c'è penetrazione.

---

1 Abou Al-Serour: Al-in'ikasat, p. 10-11.
2 http://arabic.bayynat.org.lb/mbayynat/nachatat/estensakh.htm.
3 Intervista in: Al-Qabas, 29 luglio 2005: www.alqabas.com.kw/Final/NewspaperWebsite/NewspaperPublic/ArticlePage.aspx?ArticleID=143620.
4 Abou Al-Serour: Al-in'ikasat, p. 10-11.

La clonazione umana riproduttiva pone lo stesso problema, e in modo più marcato. Se una clonazione deve avere luogo, è autorizzata solamente con l'ovulo di lei e la cellula del marito, e questo deve avvenire in seno al loro matrimonio. Contrariamente all'inseminazione artificiale o alla fecondazione in vitro, la clonazione permette l'utilizzo di una cellula e di un ovulo, entrambi della donna: il figlio che nascerà sarà senza padre. Per i musulmani, questa situazione rievoca quella di Gesù, che secondo il Corano, è nato da Maria senza l'intervento di un uomo (3:59; 4:171). Ma temono che un tale procedimento di procreazione, possa avere un impatto negativo sulle relazioni matrimoniali e sulle relazioni genitori-figli, e che possa mettere fine all'istituzione della famiglia, così com'è intesa nell'islam. In più, la clonazione umana priverà il figlio delle sue radici (la sua stirpe), e scuoterà le leggi islamiche sull'eredità, che sono basate sulla consanguineità[1].

Per rimediare a questi problemi, i differenti scritti di autori musulmani, insistono sul fatto che è assolutamente vietato ricorrere alla clonazione, tra due persone che non siano legate dal vincolo matrimoniale[2]. Si cita a questo riguardo un detto di Maometto:

> Ogni donna che inserisce in un gruppo un legame di parentela che non ne fa parte non appartiene a questo gruppo[3].

Invece, la clonazione tra persone sposate è autorizzata, ma a certe condizioni:

- Non è permesso ricorrere alla clonazione tra un marito minorenne e una donna maggiorenne, o viceversa. Il tutore non ha il diritto di autorizzare una tale clonazione.
- Se gli sposi sono maggiorenni, ma il marito ha un problema di sterilità (per esempio a causa di malattia di testicoli), è possibile prelevare una cellula del testicolo, e procedere alla clonazione con un ovulo di sua moglie, se non ci sono pericoli per la salute. Difatti, il diritto musulmano permette di ricorrere a ogni mezzo lecito per curare la sterilità, e avere una prole. Secondo il diritto musulmano, la cellula del testicolo è alla base dello sperma.
- Se gli sposi sono maggiorenni, ma il marito ha i testicoli tagliati, la clonazione con una cellula che proviene da un'altra parte del corpo è vietata, anche se non ci fosse rischio di mescolanza di parentela. Il diritto musulmano ritiene che altrimenti avverrebbe un cambiamento nella natura che Dio ha creato[4].

La clonazione pone anche il problema della scelta del sesso del figlio. I medici musulmani, come Avicenna, avevano prescritto già ai tempi delle strategie atte a

---

[1] Ibrahim: Greffe d'organes, p. 119; v. anche le due fatwa d'Al-Qaradawi: www.islamonline.net /servlet/Satellite?pagename=IslamOnline-English-Ask_Scholar/FatwaE/FatwaE&cid=11195 03544346 e www.islamonline.net/servlet/Satellite?pagename=IslamOnline-Arabic-Ask_Scholar/FatwaA/FatwaA&cid=1122528601126, e la raccomandazione dell'Organizzazione islamica delle scienze mediche del 1997: www.islamset.com/healnews/cloning/view.html.

[2] Abou Al-Serour: Al-in'ikasat, p. 11. V. anche la decisione dell'Accademia di diritto musulmano (di Jeddah), 1997 in: Ibrahim: Greffe d'organes, euthanasie et clonage, p. 123-126, così come la raccomandazione dell'Organizzazione islamica delle scienze mediche del 1997: www.islamset.com/healnews/cloning/view.html.

[3] Al-Sa'di: Al-istinsakh, p. 23-25.

[4] Mahran: Al-ahkam al-shar'iyyah, p. 331-333.

favorire la nascita di un figlio di un determinato genere[1]. Ma dei problemi di equilibrio sociale si porrebbero, se le coppie sposate si mettessero a scegliere solamente dei ragazzi. Gli arabi usavano seppellire vive le loro figlie. Questa usanza è stata condannata dal Corano, perché recava offesa alla vita di una persona innocente (81:8-9) ed equivaleva a sfidare la volontà divina, che accorda figli o figlie a chi vuole (42:49), ed esige di non fare distinzioni tra figlie e figli (16:58-59). Il Corano parla di Zaccaria che chiese a Dio di dargli un figlio, e il suo desiderio venne esaudito (3:38-39). Su questa base, certi affermano che è permesso augurarsi la nascita di un figlio, e fare il necessario per ottenerlo. Ma occorre da una parte che il metodo adoperato sia lecito, e senza pericoli per il figlio, e dall'altra che la realizzazione di un tale augurio sia basata su una ragione legittima. Così, una famiglia che abbia parecchie figlie, può augurarsi di avere un figlio, per realizzare un maggior equilibrio in famiglia. Ma lo Stato deve intervenire per vietare una tale scelta, se la tendenza a volere figli maschi mette in pericolo l'equilibrio della società[2]. Questo punto di vista non trova tuttavia unanimità fra le varie autorità religiose musulmane. Così, Al-Qaradawi permette di augurarsi il genere del figlio, in caso di necessità o di bisogno, ma dice che sarebbe più sano rimettere la decisione alla saggezza di Dio[3].

V. Modifica del procedimento di creazione dell'uomo e della natura

Il Corano comprende differenti versetti concernenti la formazione dell'essere umano nel ventre di sua madre, fra cui il versetto 76:2.

> Invero creammo l'uomo, per metterlo alla prova, da una goccia di sperma eterogenea, e abbiamo fatto sì che sentisse e vedesse [4].

Ora, nella clonazione non si tratta di sperma eterogeneo, come dice il Corano. Questo procedimento implica dunque un non rispetto delle norme stabilite da Dio[5].

Il Corano comprende anche il seguente passaggio:

> Dio maledice colui che disse: "Certamente mi prenderò una parte stabilita dei tuoi servi, li condurrò alla perdizione, li illuderò con vane speranze, darò loro ordini ed essi taglieranno gli orecchi degli armenti; io darò gli ordini e loro snatureranno la creazione di Dio". Chi prende Satana per patrono al posto di Dio, si perde irrimediabilmente (4:118-119).

Se tagliare gli orecchi degli armenti è un cambiamento della creazione di Dio, e un'ubbidienza a Satana, che cosa dire allora della clonazione umana? Secondo la legge di Dio, l'uomo nasce dall'incontro dello sperma dell'uomo con l'ovulo della donna, e non dalla clonazione[6]. Il Muftì di Amman, lo sceicco Sa'id 'Abd-al-Hafidh Hajjawi, considera che la clonazione sarebbe un mezzo utilizzato da Satana per

---

[1] Ivi, p. 364.
[2] Ivi, p. 376-382. V. anche l'intervista di Muhammad Ra'fat 'Uthman: Al-Qabas, 29 luglio 2005: www.alqabas.com.kw/Final/NewspaperWebsite/NewspaperPublic/ArticlePage.aspx?ArticleID=143620.
[3] V. Jaridat al-watan, 4 aprile 2005: www.mafhoum.com/press8/234C34.htm.
[4] V. anche 16:4; 18:37; 22:5; 23:13-14; 35:11; 36:77; 39:6; 40:67; 53:45-46; 75:37-38; 80:19.
[5] Al-Sa'di: Al-istinsakh, p. 77.
[6] Ivi, p. 23-25.

sviare l'essere umano. Mahmud Al-Saratawi, decano della facoltà di diritto musulmano all'università giordana, considera che la clonazione tende a modificare la creazione. Aggiunge che Dio ha fatto dell'uomo il suo successore:

> E quando il tuo Signore disse agli Angeli: "Porrò un vicario sulla terra" (2:30).
>
> Egli è colui che vi ha fatti eredi della terra (35:39).

L'uomo deve dunque agire secondo le regole stabilite da Dio, altrimenti ci sarà corruzione su terra:

> La corruzione è apparsa sulla terra e nel mare a causa di ciò che hanno commesso le mani degli uomini, affinché Dio faccia gustare parte di quello che hanno fatto. Forse ritorneranno [sui loro passi]? (30:41).
>
> Non corrompete la terra dopo che Dio la creò pura (7:85).

Mahmud Al-Saratawi considera che "la clonazione sugli animali è permessa a condizione di rispettare il principio della benevolenza al loro riguardo. In quanto alla clonazione sugli uomini, è vietata perché corrompe le relazioni tra l'uomo e la donna. Sappiamo inoltre che l'applicazione dell'eugenetica ha generato già delle derive di cui l'umanità ha sofferto. Il più grande pericolo per l'umanità è che l'armonia stabilita da Dio sia turbata"[1].

Considerando la clonazione come corruzione sulla terra, certi non esitano a raccomandare l'applicazione della pena prevista dal Corano, a danno degli scienziati che la praticano:

> La ricompensa di coloro che fanno la guerra a Dio e al suo Messaggero e che seminano la corruzione sulla terra è che siano uccisi o crocifissi, che siano loro tagliate la mano e la gamba da lati opposti o che siano esiliati sulla terra (5:33)[2].

VI. Attentato alla diversità

Numerosi autori musulmani si oppongono alla clonazione perché reca offesa alla diversità, che costituisce una norma predeterminata da Dio e contro la quale l'uomo non ha il diritto di insorgere. Dio ha voluto che gli esseri umani fossero dissimili. Questi autori citano il Corano:

> Se il tuo Signore avesse voluto, avrebbe fatto di tutti gli uomini una sola comunità. Invece non smettono di essere in contrasto tra loro (11:118).
>
> E fan parte dei suoi segni, la creazione dei cieli e della terra, la varietà dei vostri idiomi e dei vostri colori. In ciò vi sono segni per coloro che sanno (30:22).
>
> Non hai visto che Dio fa scendere l'acqua dal cielo e che traiamo da essa frutti di diversi colori? E le montagne hanno striature bianche e rosse, di diversi colori e anche nere, corvine. E in egual modo anche gli uomini, gli animali e le greggi, hanno anche essi colori diversi. Tra i servi di Dio solo i sapienti Lo temono. Dio è il potente, il perdonatore (35:27-28).

Un detto di Maometto riprende:

---

[1] Sahifat al-dustur, 25 marzo 1997. Queste due opinioni sono menzionate in: Al-Qaddumi: Al-istinsakh, p. 70-73.

[2] 'Abd-al-Majid: Al-himayah al-qanuniyyah lil-janin al-bashari, p. 269.

> Le persone stanno bene finché differiscono le une dalle altre, ma poiché diventano simili, si distruggono[1].

Una delle conseguenze negative della clonazione, è che metterebbe fine all'utilità delle impronte digitali, e a quella delle differenze fisiologiche, le quali servono a identificare le persone, particolarmente nelle inchieste di polizia. L'innocente e il colpevole sarebbero simili. Inoltre, dominerebbe una grande confusione nei legami parentali e in ambito successorio. Un uomo sarebbe incapace di distinguere tra sua moglie e le altre donne, e viceversa; il maestro avrebbe dei problemi a distinguere i suoi alunni[2].

Hamdi Murad, vice-segretario al Ministero dei waqf e degli affari islamici di Giordania, sostiene che la clonazione può essere praticata sugli animali, finché si giunga a un risultato accettabile, e quindi potrà essere praticata sull'uomo. Considera che la regola è la liceità di questo metodo, ma che se esso dovesse risultare contrario al rispetto delle norme di Dio, bisognerà porvi fine. Questa persona aggiunge se anche l'esperimento sull'uomo dovesse riuscire, vi sarebbero comunque delle osservazioni da fare: non sarà per esempio permesso considerare tutti gli uomini in termini di uguaglianza, perché questo sarebbe innaturale. Non è ragionevole pensare che tutti gli uomini debbano essere dei geni o degli scienziati. Uniformare le caratteristiche naturali individuali, non è permesso. Hamdi Murad cita, a sostegno della sua opinione, il versetto 95:4 del Corano:

> Invero creammo l'uomo nella forma migliore[3].

Mahran rigetta tuttavia questo punto di vista, considerando che non si può paragonare il proprietario della cellula con il risultato finale. L'ovulo e l'utero nei quali la cellula è inserita, esercitano infatti un'influenza sulla cellula[4].

VII. L'uomo creatore che compete con Dio

Il diritto musulmano, come il diritto ebraico, si oppone all'arte figurativa. Una delle ragioni che spiegano il perché di questa posizione, è il timore che l'artista diventi un concorrente di Dio nel campo della creazione. Ne abbiamo parlato nel capitolo sull'arte figurativa.

La clonazione pone dei problemi simili a quelli posti dall'arte figurativa. Uno dei nomi di Dio nel Corano è "il Creatore". È supposto abbia creato ogni cosa dal nulla, dando un semplice ordine:

> Quando vogliamo una cosa, ci basta dire "Sii!" ed essa è (16:40).

L'uomo eiacula, ma è Dio che ha creato l'essere umano a partire dallo sperma e gli ha dato forma:

---

1 Al-Sa'di: Al-istinsakh, p. 61; Mahran: Al-ahkam al-shar'iyyah, p. 321-322.

2 Al-Qaddumi: Al-istinsakh, p. 86-89; V. anche l'articolo pubblicato in: Nour al-Islam, agosto 1997: www.alazhar.org/arabic/magzine/issue1/estnsk.htm, e le due fatwa d'Al-Qaradawi: www.islamonline.net/servlet/Satellite?pagename=IslamOnline-English-Ask_Scholar/FatwaE/FatwaE&cid=1119503544346 e www.islamonline.net/servlet/Satellite?pagename=IslamOnline-Arabic-Ask_Scholar/FatwaA/FatwaA&cid=1122528601126.

3 Sahifat al-dustur, 24 marzo 1997. Queste due opinioni sono citate in: Al-Qaddumi: Al-istinsakh, p. 65-70.

4 Mahran: Al-ahkam al-shar'iyyah, p. 308-311.

> È lui che vi plasma come vuole negli uteri. Non c'è dio all'infuori di lui, l'Eccelso, il Saggio (3:6).
>
> O uomo, cosa mai ti ha ingannato circa il tuo Nobile Signore, che ti ha creato, plasmato e t'ha dato armonia e Che ti ha formato nel modo che ha voluto? (82:6-8).
>
> Egli è Dio, il Creatore, colui che dà inizio a tutte le cose, colui che dà forma a tutte le cose. A lui [appartengono] i nomi più belli. Tutto ciò che è nei cieli e sulla terra rende gloria a lui. Egli è l'Eccelso, il Saggio (59:24).
>
> Non riflettete su quello che eiaculate: siete forse voi a crearlo o siamo noi il Creatore? (56:58-59).

Secondo il Corano, eccetto Adamo creato a partire dall'argilla, Eva generata da una parte di Adamo, e Gesù nato dalla madre senza l'intervento del padre, l'essere umano è creato a partire da un uomo e da una donna:

> O uomini, vi abbiamo creati da un maschio e una femmina (49:13).

La clonazione contraria questa credenza religiosa, poiché rende superfluo l'intervento di un uomo e di una donna, ai fini della creazione di un nuovo essere umano. La clonazione sarebbe una creazione dal nulla? Colui che clona, sarebbe allora anch'esso un creatore, un concorrente di Dio, che fa uso di un metodo di creazione differente da quello previsto da Dio? La fede dei credenti si trova scossa da queste considerazioni.

Gli autori musulmani, indipendentemente dalla loro posizione sull'argomento, si sentono obbligati a rassicurare i credenti. Citano a questo riguardo il seguente versetto:

> O uomini, vi è proposta una metafora, ascoltatela: "Coloro che invocate all'infuori di Dio non potrebbero creare neppure una mosca, neanche se si unissero a tal fine; e se la mosca li depredasse di qualcosa, non avrebbero modo di riprendersela. Quanta debolezza in colui che sollecita e in colui che viene sollecitato!" (22:73)[1].

Sottolineano che la clonazione è realizzata a partire dalla cellula di un uomo e dall'ovulo di una donna. Anche qualora la cellula e l'ovulo appartenessero ad una singola persona, la clonazione non avrebbe luogo a partire da uno solo essere, poiché la donna portatrice è stata creata da un uomo e da una donna[2]. Questi autori considerano che tutto ciò che succede è conforme alla volontà divina. Dio ha stabilito un sistema di cause e di effetti nell'universo, ma è probabile che abbia previsto anche delle eccezioni a questa regola. Se la clonazione umana diventasse un giorno una realtà, sarà in conformità con la volontà divina e questa pratica non comprometterà per niente il credere in Dio, quale unico creatore. Infatti, la materia prima utilizzata per la clonazione, ovvero le cellule somatiche e l'ovulo non fecondato, sono ambedue delle creazioni di Dio. Certi scienziati musulmani affermano addirittura che questa nuova scoperta biotecnologica potrebbe anzi rafforzare la nostra

[1] Ivi, p. 306-307. V. anche l'introduzione in arabo dell'Accademia di diritto musulmano del 1997: www.fiqhacademy.org.sa/.

[2] Mahran: Al-ahkam al-shar'iyyah, p. 312-313.

fede nel giorno della resurrezione, quando Dio ci riunirà per giudicarci[1]. Al-Qaradawi scrive a questo riguardo:

> L'idea della clonazione ha reso profitto alla religione, rendendo più accessibile uno dei dogmi essenziali della religione, ovvero quello della risurrezione degli uomini e il loro ritorno alla vita, affinché siano giudicati, nel giorno ultimo. I politeisti del passato, e i materialisti di oggi, rigettano l'idea della risurrezione dopo la morte e il ritorno alla vita. Il fenomeno della clonazione ha reso chiara la possibilità che questo avvenga. Con un ovulo e una cellula, l'uomo riesce a ritornare in vita, da se stesso. Se ciò è possibile all'uomo, si può dunque sostenere che Dio non sia abbastanza potente per rimettere in vita un uomo, tramite ciò che è chiamato, nel detto, "la meraviglia della coda"[2], la quale non si distrugge mai, oppure tramite altri metodi, a noi sconosciuti? "Egli è colui che inizia la creazione e la reitera e ciò Gli è facile" (30: 27)[3].

VIII. Assenza d'interesse a preservare

Al-Qaddumi, autore musulmano, considera che la clonazione delle piante e degli animali può essere utile al progresso dell'umanità. Ma questo non vale per la clonazione degli uomini, se si pensa agli ingenti investimenti che la ricerca scientifica necessita in materia. Può essere considerata infatti un lusso e uno spreco, e non costituisce una priorità per la maggioranza della popolazione. Questo autore attribuisce la clonazione all'instabilità del pensiero occidentale, che tende ad incrementare la libertà individuale, al punto da permettere il matrimonio tra due uomini o tra due donne. La clonazione abolisce la paternità. Che cosa ne sarà allora della famiglia? Quale sarà l'ambiente familiare, di una famiglia creata tramite la clonazione? Questa pratica abolisce il matrimonio naturale. Se l'Occidente ha il tempo e i mezzi per sviluppare la clonazione, abbiamo noi (arabi e musulmani) le stesse priorità?

Questo autore considera che la clonazione è un segno: la fine del mondo è prossima. Cita un detto di Maometto secondo il quale "il giorno arriverà quando un gruppo [di persone] si sfamerà con una melagrana e si riparerà all'ombra della sua pelle, e quando il latte di una sola cammella basterà ad abbeverare un gruppo di persone"[4].

Un altro autore[5] scrive che la clonazione ha per scopo di creare un animale o un essere umano simile all'originale. Ora: secondo le leggi della natura, ciò è impossibile. Questa tecnologia dunque non è in grado di raggiungere l'obiettivo desiderato.

---

[1] Sayed: Human cloning, p. 115.

[2] I musulmani, come gli ebrei, credono che i corpi si decompongano, fatta eccezione per un osso molto piccolo chiamato, nei detti di Maometto, 'ajab al-dhanab (meraviglia della coda) o 'ajam al-dhanab (nocciolo della coda), e che sarebbe localizzato alla fine della spina dorsale (coccige). Maometto avrebbe detto a questo riguardo: "Tutto l'uomo perisce eccetto un osso che è 'ajam al-dhanab, ed è da questo osso che Dio ricomporrà la creazione, il giorno della resurrezione". Uno gli chiese: "Cos'è quest'osso [di cui parli]?", rispose: "È [grande] come un grano di senapa, [a partire] dal quale sarete riassemblati" (v. Aldeeb Abu-Sahlieh: Cimetière musulman en Occident, p. 143).

[3] www.islamonline.net/servlet/Satellite?pagename=IslamOnline-Arabic-Ask_Scholar/FatwaA/FatwaA&cid=1122528601126.

[4] Al-Qaddumi: Al-istinsakh, p. 86-89.

[5] Mahran: Al-ahkam al-shar'iyyah, p. 321-322.

Il diritto musulmano stabilisce che se lo scopo non è realizzabile, il mezzo per realizzarlo diventa inutile, e dunque l'impresa perde d'interesse. Supponendo che il metodo di clonazione possa servire a creare una somiglianza fra due individui, questa operazione non è legale, poiché non rispetta uno dei doveri previsti dal diritto musulmano, ovvero la salvaguardia degli interessi degli uomini. Mohsin Ibrahim scrive a questo proposito:

> I pregiudizi che potrebbero essere causati dall'uso della tecnologia della clonazione umana, potrebbero superare, e di molto, i benefici attesi. In virtù di ciò, niente giustifica, secondo l'islam, l'applicazione della clonazione umana, anche se è effettuata a scopo terapeutico[1].

Gamal Abou Al-Serour si sofferma sui costi della clonazione. Considera che i paesi ricchi possono permettersi di finanziare dei laboratori costosi. Ma un paese povero, dai mezzi limitati, non può dedicare dei fondi a tali laboratori, dei cui risultati approfitterebbe solo un'infima parte della popolazione. Verrebbero a mancare i fondi per le cure mediche generali, utili alla maggioranza della popolazione. Certo, questi laboratori permetterebbero, alle persone incapaci di procreare, di avere dei figli, ciò che costituisce di per sé un loro diritto, ma questa pratica non può essere promossa a discapito di quelle utili alla maggioranza della popolazione. Questo problema può essere risolto prevedendo, da parte delle persone più ricche, dei contributi in favore di questi laboratori, affinché anche i poveri possano farvisi curare. La vendita dei frutti delle ricerche, effettuate in questi laboratori, potrebbe pure costituire un autofinanziamento per i laboratori[2].

IX. Paura dell'ignoto e dell'abuso

I giuristi musulmani considerano, generalmente, che tutto ciò che non è espressamente vietato, sia permesso. Ma esiste anche un'altra regola, secondo la quale bisogna rinunciare a fare ciò che si ignora se sia lecito o illecito, per evitare di compiere qualcosa di vietato. Si cita a questo riguardo Maometto:

> Le cose legali sono stabilite chiaramente e le cose illegali pure. Tra le due cose, esiste la zona del dubbio. Chiunque si allontani da questa zona, per paura di commettere un peccato, si mette al sicuro. Sa di aver evitato ciò che è chiaramente illegale. Chiunque vi si avvicini sfacciatamente, rischia allora di commettere ciò che è chiaramente illegale. I peccati fanno parte della zona privata di pascolo di Dio. Chiunque vi faccia pascolare vicino il suo gregge, corre il rischio di superare i limiti che gli son stati imposti.

Secondo Mahran, la regola prevede che la riproduzione umana abbia luogo in seguito a rapporti sessuali tra marito e moglie. Ma se ciò si rivelasse impossibile, è permesso fare un'eccezione a questa regola, e ricorrere alla fecondazione artificiale. Ma essa deve avvenire nel rispetto delle norme islamiche, vale a dire, tra i coniugi. Siccome è possibile evitare di correre i rischi insiti nella clonazione, è possibile pure sfuggire ai rischi insiti nella riproduzione per mezzo della clonazione. Finché manchino sufficienti conoscenze scientifiche in questo campo, non è possibile va-

---

1 Ibrahim: Greffe d'organes, euthanasie et clonage p. 123.
2 Abou Al-Serour: Al-in'ikasat, p. 29.

lutare esattamente quali rischi comporti. Di conseguenza, la clonazione umana riproduttiva, così com'è attualmente conosciuta, deve essere vietata[1].

Al-Qaradawi considera che i rinomati svantaggi che comporta la clonazione (e quelli che saranno attestati in seguito) ci obbligano ad opporci alla clonazione. Cita, tra gli svantaggi che si presenteranno, il fragilizzarsi del gruppo composto da clonati, e la sua graduale distruzione, nel caso in cui le cellule usate fossero affette da una malattia. Inoltre, niente ci assicura che la clonazione verrà usata con discernimento, con particolare riferimento all'uso dell'energia nucleare. Le grandi potenze potrebbero clonare un esercito di giganti e potrebbero esercitare il loro dominio per impedire che gli altri paesi producano dei giganti simili, così com'è stato il caso in relazione alle armi nucleari[2].

Un altro problema sollevato, in merito alla clonazione, è quello relativo alla sua probabile sperimentazione nei paesi sottosviluppati. Ciò sarebbe possibile in virtù del vuoto giuridico che regna in quei paesi in merito alla clonazione. Questo permetterebbe di aggirare le norme rigorose in merito alla clonazione, presenti nei paesi occidentali. È per questa ragione che il Sindacato dei medici egiziani chiede di legiferare in materia, di vietare l'entrata nel paese di esperti stranieri, di controllare le attività dei laboratori per evitare dei traffici di persone umane, e di fare in modo che non vengano realizzate operazioni che violino le norme islamiche. Esige anche che i medici che lavorano nel campo della fecondazione in vitro, risiedano in Egitto e non siano dei semplici medici di passaggio[3].

X. Clonazione, filiazione e successione

Anche se le autorità religiose o statali si oppongono alla clonazione, esse sono obbligate a chinarsi sulle conseguenze giuridiche di un tale atto, semmai avesse luogo. Due questioni principali, tra le altre, si pongono:

- Chi sono il padre e la madre del figlio?
- Da chi eredita il figlio e chi è l'erede?

Quando il figlio nasce da un ovulo della donna e da una cellula ceppo di suo marito, in seno al matrimonio, il figlio è considerato come figlio legittimo, ovvero come figlio nato da rapporti sessuali. Questo statuto ha delle conseguenze sul piano della filiazione e della successione. Nonostante l'opinione contraria di certi autori musulmani, si considera che, anche se la donna ha contribuito solamente con un ovulo vuoto, il fatto che abbia portato il figlio in grembo e lo abbia partorito, le dà diritto al titolo di madre naturale, e questo in virtù dei versetti:

---

1 Mahran: Al-ahkam al-shar'iyyah, p. 335-341.

2 Al-Qaradawi: www.islamonline.net/servlet/Satellite?pagename=IslamOnline-English-Ask_Scholar/FatwaE/FatwaE&cid=1119503544346 e www.islamonline.net/servlet/Satellite?pagename=IslamOnline-Arabic-Ask_Scholar/FatwaA/FatwaA&cid=1122528601126.

3 Mahran: Al-ahkam al-shar'iyyah, p. 325, cita Al-Ahram, 23 maggio 1997. Sul Sindacato egiziano, v. Nour al-Islam n. 1, di agosto 1997: www.alazhar.org/arabic/magzine/issue1/estn sk.htm. La stessa posizione si trova nella decisione dell'Accademia di diritto musulmano (di Jeddah), del 1997: Ibrahim: Greffe d'organes, euthanasie et clonage, p. 123-126, e nelle raccomandazioni dell'Organizzazione islamica delle scienze mediche, del 1997: www.islamset.com/healnews/cloning/view.html.

Lo portò sua madre di travaglio in travaglio (31:14).

Le loro madri sono quelle che li hanno partoriti (58:2).

Invece, il figlio non sarà considerato come un figlio legittimo nelle seguenti ipotesi:

- Se il figlio nasce dall'ovulo di una donna e dalla cellula di un suo ex-marito, dopo il divorzio, o dopo il decesso di quest'ultimo, il figlio è considerato come avente un legame solo con la madre, e può ereditare solamente dalla stirpe di lei. Al-Salihi permette tuttavia la fecondazione artificiale durante il periodo di ritiro della donna (periodo durante il quale lei non può risposarsi), se questa è effettuata con lo sperma del marito deceduto o divorziato da lei, e se procedere a tale fecondazione corrisponde alla volontà di lui. In questo caso, il figlio ha un legame con la madre e col padre[1]. Una fatwa dell'Azhar datata 8 giugno 2006, stabilisce le stesse cose[2]. Questo ragionamento potrebbe essere applicato anche alla clonazione.
- Se il figlio nasce dall'ovulo e dalla cellula della donna, che sia sposata o no, il figlio ha lo stesso statuto dell'ipotesi riportata più sopra.
- Se il figlio nasce dall'ovulo di una donna e dalla cellula di un uomo, non sposati, il figlio ha lo stesso statuto della prima ipotesi[3].
- Se il figlio nasce dalla cellula di un uomo e dall'ovulo di una donna, impiantati nell'utero di un'altra donna, chiamata madre portatrice, la filiazione e la successione sono controverse. Mahran dice che il figlio dovrà essere considerato come figlio della madre che ha fornito l'ovulo, come pure di quella che l'ha portato in grembo. Così questo figlio avrà due madri ed erediterà da ciascuna di esse. Cita, per analogia, dei casi in cui due uomini ebbero dei rapporti con una stessa schiava, e la paternità dei figli venne attribuita ad entrambi gli uomini, da parte del califfo 'Umar[4].

Il diritto musulmano sostiene che qualsiasi figlio nato durante il matrimonio sia un figlio legittimo, nato dai due congiunti, e ciò in virtù del detto di Maometto: "Il figlio appartiene al letto coniugale". Il marito ha tuttavia il diritto di rinnegare la sua paternità, in base alla possibile procedura chiamata *li'an*, scritta nel Corano (24:6-9).

XI. Opinione dissidente di Fadl-Allah

In un'intervista data 2002, in seguito alla dichiarazione dei Raeliani che pretendevano d'essere riusciti a far nascere una ragazza per mezzo della clonazione, Muhammad Husayn Fadl-Allah dice che la clonazione crea dei problemi sul piano della filiazione e della successione, così come li crea la fecondazione in vitro. Ma può avere anche degli aspetti positivi, perché può aiutare a curare certe malattie. È vietato invece produrre dei feti e poi sezionarli, al fine di utilizzare i loro organi per guarire un'altra persona malata. Questo costituirebbe un omicidio. Rigetta l'idea

1 Al-Salihi: Al-talqih, p. 398.
2 Testo inglese della fatwa: www.dar-alifta.org/ViewFatwa.aspx?ID=4218.
3 Mahran: Al-ahkam al-shar'iyyah, p. 342-349.
4 Ivi, p. 600-611.

che la clonazione sia un cambiamento della natura di Dio e che secondo il Corano essa costituisca un atto del demonio (4:118-119). Il passaggio coranico in questione significa infatti il cambiamento della natura monoteista dell'uomo, ed il monoteismo è la religione stabilita da Dio. Condanna la reazione emotiva di fronte alla clonazione, e considera che la clonazione non sconvolgerà la società, poiché rimarrà una realtà molto contenuta, a causa dei costi implicati. La scienza, dice, è sempre una buona cosa, ed è l'abuso a non esserlo. Bisogna combattere l'abuso, e non la scienza[1].

In un'altra intervista, ripete ciò che ha detto, e sostiene che la scienza è un dono di Dio, per l'uomo, e che certe persone invece si recludono nelle cantine della procrastinazione e nelle grotte del passato, affrontando le novità con delle condanne, che giustificano in nome della religione. I risvolti negativi della scienza, non devono condurci a rigettarne gli aspetti positivi. L'islam si basa sulla ragione. La ragione è un messaggero interiore, e il profeta è un messaggero esterno. Fadl-Allah rigetta la clonazione mirata a produrre dei feti, da smembrare in seguito, al fine di utilizzarne gli organi. Questo costituirebbe un delitto. Ma niente impedisce di creare degli organi separati, al fine di evitare il trapianto di cuori o di reni, presi da altre persone. Ripete che la clonazione resterà una pratica poco diffusa, a causa dei suoi costi.

Fadl-Allah considera che le persone devono chiedere non l'opinione degli scienziati religiosi (*fuqaha*), ma quella dei sociologi, degli psicologi e dei giuristi, al fine di sapere cosa implichi, in termini di conseguenze, la clonazione. Gli scienziati religiosi dovranno pronunciarsi, in seguito, circa ciò che sia specificatamente benefico e cosa sia specificatamente nocivo, nella pratica della clonazione.

Rispondendo a quelli che temono che la clonazione verrà utilizzata dall'Occidente per dominare le altre nazioni, e che servirà a creare un altro Nerone o un altro Hitler, Fadl-Allah dice che questi loro ragionamenti rilevano dell'ingenuità, ad uso e consumo della politica interna. La realtà è che gli occidentali sono evoluti in campo scientifico, mentre i musulmani sono rimasti indietro. L'islam incita a progredire. Non c'è bisogno della clonazione per creare un altro Hitler. La procreazione naturale può creare lei stessa degli Hitler, ed il fatto di clonare una persona, non significa che l'essere risultante ne riprenderà il modo di pensare. Per determinare la mentalità, sono altri i fattori che entrano in linea di conto[2].

XII. Tentativi reali o fittizi di clonazione nel mondo musulmano

La clonazione umana non è ancora stata dimostrata, ma riportiamo qui alcuni fatti, in rapporto ai musulmani, che hanno accesso un dibattito sulla stampa.

Un articolo apparso su *Le Parisien*, di martedì 14 agosto 2001, dice che il colonnello libico Mu'ammar Kadhafi sogna di essere clonato dal medico italiano Severino Antinori. Kadhafi sarebbe pronto a pagare l'ingente costo dell'operazione, affinché venga realizzata: il costo della clinica, il trasporto Roma-Tripoli e ritorno per tutta

---

[1] Sahifat al-Mustaqbpar. 31 dicembre 2002: http://arabic.bayynat.org.lb/mbayynat/nachatat/istinsak31122002.htm. V. riassunto della sua posizione, in inglese, sul suo sito http://english.bayynat.org.lb/se_002/issues/cloning02012003.htm.

[2] Al-Ra'y al-'am, Beirut, 2 gennaio 2003: http://arabic.bayynat.org.lb/mbayynat/nachatat/istinsak03012003.htm.

l'équipe medica, e il soggiorno in hotel di prima classe per tutte le sue cavie, di cui otto sono coppie inglesi. Sono i servizi segreti israeliani che avrebbero registrato la sua conversazione telefonica con uno degli assistenti del dottor Antinori[1].

Un'altra notizia datata 25 luglio 2006, riporta che un gruppo sciita starebbe cercando di clonare l'imam 'Ali[2]. Sarebbero ricorsi, per realizzare ciò, ai servizi di Brigitte Boisselier, una biochimica e adepta della setta dei Raeliani. Una squadra avrebbe visitato differenti santuari sciiti, alla ricerca di oggetti appartenenti ad 'Ali, sui quali avrebbero potuto trovare delle tracce di DNA. Questa squadra disporrebbe di un bilancio di 500 milioni di dollari. L'articolo che riporta questa notizia segnala che i Raeliani hanno dei legami col Giudaismo. Ciò a creato dei sospetti in seno alla comunità sunnita, in merito alle intenzioni degli sciiti. Infatti questi ultimi sono accusati, dai primi, di essere seguaci dell'ebreo 'Abd-Allah Ibn-Saba, il quale sosteneva che l'imam 'Ali fosse Dio.

Un articolo del 10 marzo 2003, apparso sul giornale Al-Hayat di Londra, riporta che cinque settimane prima sarebbe stato dato alla luce il primo figlio clonato, in un ospedale saudita. Si tratterebbe di un figlio maschio, nato da una coppia che non poteva avere figli, a causa della sterilità del marito. La cellula è stata presa dal padre e l'ovulo dalla madre. La clonazione ha avuto luogo a Parigi, e la gravidanza è stata portata avanti in Arabia saudita. Tuttavia, le autorità saudite si sono affrettate a smentire l'informazione. Anche questa clonazione sarebbe stata attribuita ai Raeliani, e meglio a Brigitte Boisselier. Quest'ultima avrebbe ricevuto peraltro numerose altre domande di clonazione, inviatele da famiglie libanesi e nord-africane[3].

In un forum di discussione saudita, un partecipante ha pubblicato la foto di cinque figli di circa cinque anni, che si somigliano, e che sarebbero nati per mezzo della clonazione. Ha rifiutato di indicare i nomi e l'indirizzo dei figli, e ha detto che i genitori sarebbero turbati da tanti figli, tanto da tentare di affidarli ai vicini[4].

Capitolo IV.
Mutilazioni genitali: circoncisione maschile e femminile

Affronteremo sommariamente, in questo capitolo, la questione della circoncisione maschile e femminile, presso gli ebrei, i cristiani e i musulmani, particolarmente d'Egitto. Per più dettagli, gli interessati possono riferirsi ai miei libri in merito[5].

I. Terminologia

La lingua ebraica utilizza il termine *milah* per designare la circoncisione. Questo termine significa taglio. La lingua araba utilizza per la circoncisione tanto maschile che femminile il termine *khitan*, *'idhar* e *khifad*, e quest'ultimo designa soprattutto

---

1 http://terresacree.org/kadhafi.htm.
2 www.islammemo.cc/news/one_news.asp?IDnews=119042.
3 www.sudaneseonline.com/cgi-bin/sdb/2bb.cgi?seq=msg&board=20&msg=1134117654.
4 http://hewar.khayma.com/hewar/showthread.php?p=202454.
5 Sono menzionati nella bibliografia. Si può anche consultare e scaricare gratuitamente il mio libro completo in due versioni o ridotto in lingua araba sul mio sito www.sami-aldeeb.com.

la circoncisione femminile. L'arabo popolare adopera *tahara*, *tihar* o *tuhur*. Ciò significa "purificazione".

In Occidente, si utilizzano il termine *circoncisione* per i ragazzi e le ragazze, e per le ragazze i termini *eccisione* e *infibulazione*, e quest'ultimo termine designa la forma la più grave di mutilazione sessuale femminile. Ma una conferenza sulle pratiche tradizionali, organizzata nel 1990 ad Addis Abeba, ha deciso di utilizzare il termine *mutilazioni sessuali femminili* al posto dei termini *circoncisione femminile* ed e*ccisione*. Questi ultimi vengono associati al termine *circoncisione maschile*, e non descrivono pienamente le peculiarità della loro pratica. Questa decisione fu confermata dall'OMS nel 1995[1]. In seguito, gli scritti arabi pubblicati in Egitto, riportarono la traduzione letterale di queste pratiche: *batr al-a'da' al-jinsiyyah lil-inath*, addirittura *al-tashwih al-jinsi li-inath* (deformazione sessuale femminile), o *al-intihak al-badani lil-inath* (attentato all'integrità fisica femminile).

In seguito a questo cambiamento di terminologia, i contrari alla circoncisione maschile si sono affrettati ad utilizzare l'espressione *mutilazione sessuale maschile*, al posto di *circoncisione*. Così, mentre nei primi tre simposi internazionali del NOCIRC, del 1989, 1991 e 1994, si utilizzava il termine *circoncisione*, nei successivi, del 1996 e 1998, si utilizzò il termine *mutilazioni sessuali*.

In quanto a noi, preferiremo i termini *circoncisione maschile* e *circoncisione femminile*. Ma prima di entrare nel vivo dell'argomento, bisogna segnalare che esistono quattro tipi di circoncisione maschile:

- Primo tipo: amputazione totale o parziale della pelle del pene che sovrasta il glande. Questa pelle è chiamata prepuzio.
- Secondo tipo: amputazione del prepuzio che sovrasta il glande e poi della membrana del prepuzio (pelle tra il taglio e il glande). Questo tipo di circoncisione è praticato dagli ebrei; la prima operazione è chiamata *milah* e la seconda, *periah*.
- Terzo tipo: scorticamento totale della pelle del pene e talvolta della pelle della borsa scrotale. Questa forma di circoncisione, chiamata in arabo *salkh*, è praticata presso certe tribù del sud dell'Arabia e dell'Africa nera.
- Quarto tipo: fessura dell'uretra, e creazione di un'apertura somigliante alla vagina femminile. Chiamato *subincisione*, questo tipo di circoncisione è praticato ancora dagli aborigeni dell'Australia.

Speculari a queste quattro forme di circoncisione maschile, ci sono quattro forme di circoncisione femminile:

- Primo tipo: eccisione totale o parziale del prepuzio (copertura del clitoride).
- Secondo tipo: eccisione totale o parziale del prepuzio e del clitoride.
- Terzo tipo: eccisione totale o parziale del prepuzio e del clitoride, ed eccisione parziale o totale delle piccole labbra.
- Quarto tipo: eccisione totale o parziale degli organi sessuali esterni, e sutura/restringimento dell'orifizio vaginale (infibulazione).

[1] Mutilations sexuelles féminines: rapport d'un groupe de travail, p. 5.

II. L'antico Egitto

Basandosi sul Vangelo apocrifo di Barnaba[1], gli autori musulmani moderni considerano che la circoncisione sia stata praticata da Adamo, dopo essere stato espulso dal Paradiso. Essendo stata abbandonata dai figli di Adamo, Dio l'ha ristabilita con Abramo[2]. Questo entra in conflitto coi detti ebraici, ripresi dai musulmani, secondo cui Adamo e Abramo nacquero circoncisi.

Se si lasciano da parte queste credenze non verificabili, si costata che le più antiche testimonianze in merito alla pratica della circoncisione maschile, risalgono ad un periodo anteriore a quello in cui visse Abramo, e provengono dall'Egitto.

Una stele trovata a Naga Al-Deir, datata ventitreesimo secolo avanti Cristo, menziona che un funzionario del re era stato circonciso, assieme ad altre centoventi persone. Su un masso della tomba di Mereri, a Dendera, il proprietario della tomba lascia detto: "Ho seppellito i loro vecchi e circonciso i loro giovani". Nel ventesimo secolo avanti Cristo, Sinoserit I dice che il Dio Sole l'aveva nominato padrone degli uomini, quando era ancora fanciullo, prima di perdere il suo prepuzio. Verso il diciannovesimo secolo avanti Cristo, il governatore Khanobohotim II dice che prima di essere stato circonciso, suo padre era governatore.

Un'incisione della VI Dinastia (2323-2150 avanti Cristo), trovata sulla tomba dell'architetto reale Ankhmahor, a Saqqarah, mostra due scene relative a due giovani che stanno subendo la circoncisione[3]. Nella scena di destra, chi opera è seduto davanti a un giovane in piedi mettendo la sua mano sinistra sulla testa dell'operatore. Quest'ultimo applica qualche cosa ai genitali del giovane, per rendere l'operazione meno ardua, come è indicato dal commento scritto che accompagna la scena: "Voglio renderla più facile". La scena di sinistra, invece, mostra un uomo operante, seduto davanti a un giovane in piedi, il quale è sorretto per le braccia da un aiutante. L'operatore dice al suo aiutante: "Tienilo bene affinché non cada". E il suo aiutante risponde: "Farò secondo il tuo ordine". L'operatore tiene nella sua mano sinistra il pene del giovane e, nella sua mano destra un oggetto ovale. Questo indica che l'operazione non consiste nel troncare il prepuzio, ma nel praticare un'incisione a forma di V. Questa forma è visibile su una statua egiziana[4]. È l'incisione più esplicita relativa ad un'operazione di circoncisione. Le altre incisioni sono troppo danneggiate per trarne delle informazioni precise[5].

Una stele commemora la vittoria del Re Piye su una coalizione di principi del Delta, nel 728 avanti Cristo, e la sua ascensione al trono egiziano. L'iscrizione c'informa che, eccetto il re Namart, i monarchi del nord e del sud non poterono entrare nel palazzo egiziano, perché non erano stati circoncisi, e perché consumavano pesce. Un'iscrizione sul tempio di Isis, a Philae, indica che l'entrata al tempio era vietata ai

---

1 Testo in: Aldeeb Abu-Sahlieh: Circoncision masculine, p. 161-162.
2 Al-Sukkari: Khitan al-dhakar wa-khifad al-untha, p. 12; 'Abd-al-Raziq: Al-khitan, p. 16.
3 www.cirp.org/library/history/hodges2/hodges39.jpg.
4 www.cirp.org/library/history/hodges2/hodges38.jpg e www.cirp.org/library/history/hodges2/hodges37.jpg.
5 Janssen: Growing up in Ancient Egypt, p. 90-93.

non circoncisi e ai mangiatori di pesce[1]. La menzione dei pesci e della circoncisione, in queste due iscrizioni, potrebbe ricondurre alla leggenda egiziana riportata da Plutarco (d. v. 125): la dea Isis tentò di riunire le parti del corpo di Osiris, che Sith aveva tagliato, ma non riuscì a trovare il suo pene, poiché era stato inghiottito da tre pesci, rappresentanti le forze del male[2].

Erodoto (d. v. 424 avanti Cristo) riporta, in seguito alla sua visita in Egitto, che gli egiziani e quelli che si sono istruiti presso di loro, non lasciano le parti sessuali al loro stato naturale, ma praticano la circoncisione. Aggiunge:

> Praticano la circoncisione per motivi d'igiene, preferendo essere puliti più che brillanti di aspetto. I sacerdoti si fanno radere tutto il corpo ogni due giorni, per non avere su di sé pidocchi o altro impurità[3].

Erodoto indica che i fenici e gli assiri, della Palestina, riconoscono essi stessi di avere adottato la pratica della circoncisione dagli egiziani, mentre i fenici che vivono tra i greci non seguono più questa consuetudine, e i loro figli non li circoncidono più. Aggiunge: "Fra Egiziani, poi, ed Etiopi non saprei dire quale proprio l'abbia imparato dall'altro"[4].

Parlando della circoncisione ebraica, oggetto di scherno da parte della folla, Filone (d. 54) dice che è "tuttavia un'usanza molto scrupolosamente praticata anche da altre nazioni, e in particolare dagli egiziani, popolo che si ritiene prolifico, antico e assennato al massimo grado"[5]. Altrove, dice che gli egiziani circoncidono "il fidanzato e la fidanzata" all'età di quattordici anni, "quando il maschio comincia a perdere dello sperma e le regole della donna cominciano a colare"[6].

Dopo un esame delle incisioni e degli scritti egiziani, un lavoro sull'infanzia nell'antico Egitto dice:

> Per riassumere, è evidente che la circoncisione è stata praticata in modo generale nell'antichità, su ogni giovane, per stabilire il suo stato sociale d'adulto. Che il fallo geroglifico sia disegnato come circonciso, è una prova supplementare. Ma nei periodi seguenti, la circoncisione è diventata volontaria, e obbligatoria solamente per una categoria predestinata al sacerdozio, e probabilmente anche per quelli che ci si aspettava avrebbero avuto accesso a funzioni ufficiali. Ma uno o due faraoni non sono stati circoncisi, benché fossero discendenti di governatori. Così, la pratica è un rito d'iniziazione, piuttosto che un rito legato alla pubertà[7].

Per quanto riguarda la circoncisione femminile, è chiamata ancora oggi, in Sudan, "circoncisione faraonica". I sudanesi pensano che fu la conquista da parte dell'Egit-

---

[1] Galpaz-Feller: The stela of King Piye, p. 507-521.
[2] Plutarque: Œuvres morales, volume V, 2ª parte, p. 192-193.
[3] Hérodote: Histoires, libro II, 36-37.
[4] Ivi, libro II, 104.
[5] Philon: De specialibus legibus, libro I, I.
[6] Philon: Quaestiones et solutiones in Genesim, libro III, 47.
[7] Janssen: Growing up in Ancient Egypt, p. 97.

to, a portare questa pratica nel loro paese[1]. Ma Fayyad, un medico egiziano, rigetta ciò, considerandolo una menzogna, che diffama gli antichi egizi. Secondo lui:

> La circoncisione femminile non era conosciuta dagli egiziani, al tempo dei faraoni, la cui civiltà ha badato a onorare la donna, non solo come regina dirigente, ma anche come dea adorata. Ho passato decine di anni studiando centinaia di libri e di fonti sui faraoni, esaminando i papiri medici che hanno trattato tutte le malattie delle donne e i medicinali a loro utili. Non ci ho trovato nessuna traccia della circoncisione femminile [...]. Rimane tuttavia da rilevare che il legame fallace tra i faraoni e la circoncisione femminile, potrebbe provenire dal periodo della decadenza dell'Egitto, sottomesso alle conquiste straniere venute dall'Africa. Ed è normale che certi costumi di questi conquistatori si siano trasferiti in Egitto, e così sia stato per la circoncisione femminile[2].

Hosken sostiene che gli archeologi hanno trovato delle mummie talmente ben conservate al punto da poter stabilire che esse abbiano subito non solo la clitoridectomia, ma anche l'infibulazione[3]. Non esiste alcuna incisione che confermi in modo esplicito la pratica della circoncisione femminile in Egitto[4]. Ma disponiamo di tre testi tardivi che affermano che l'Egitto abbia conosciuto questa pratica.

Il primo testo è un papiro dell'anno 163 avanti Cristo, redatto in greco. Contiene una petizione inviata a un governatore di Memphis, da parte di un eremita e mendicante al Serapeo, di nome Harmais. Egli chiede al governatore di porre rimedio ad una frode di cui è stato vittima. Secondo questa petizione, una ragazza chiamata Tathemis, pure legata al Serapeo, aveva guadagnato del denaro mendicando da una porta all'altra. Era riuscita a racimolare 1300 dracme, che aveva affidato a Harmais. La madre di Tathemis, chiamata Nephoris, si era allora recata da Harmais e gli aveva detto che sua figlia aveva oramai raggiunto l'età adatta per essere circoncisa, secondo gli usi, e che sarebbe oramai stata considerata una donna e, che avrebbe avuto bisogno di abiti adatti e di dote, in vista di un possibile matrimonio. Era riuscita dunque a convincere Harmais a versarle il deposito della figlia, promettendo di renderglielo con un supplemento, se la circoncisione non avesse avuto luogo entro breve. Ma la madre non aveva poi mantenuto la sua promessa, e nel frattempo Tathemis aveva chiesto a Harmais di restituirle il suo denaro. Imbarazzato, lo sfortunato eremita si rivolge perciò al governatore, affermando di non potere lasciare la sua cella, al fine di entrare in città per porre rimedio alla situazione. Chiede perciò al governatore di intervenire in sua vece, e di aiutarlo così a farsi restituire il denaro da Nephoris[5].

Il secondo testo è di Strabone che aveva visitato l'Egitto tra il 25 e il 23 avanti Cristo. Costui scrive:

---

1 Da'ud: Al-khifad al-far'uni, p. 19 e 22.
2 Mu'tamar al-sihhah al-injabiyyah, p. 28.
3 Hosken: The Hosken Report, p. 74.
4 As'ad: Al-asl al-usturi, p. 55-56.
5 Greek papyri, vol. I, p. 31-33.

> Un altro uso proprio degli egiziani, e uno di quelli a cui tengono di più, consiste nell'educare accuratamente tutti i loro figli, e nel praticare la circoncisione su tutti i ragazzi e l'eccisione su tutte le ragazze. È vero che questa ultima usanza si ritrova anche presso gli ebrei; ma appunto, come abbiamo detto più alto, descrivendo il paese in cui abitano attualmente, gli ebrei sono in effetti originari dell'Egitto[1].

Il terzo testo è di Filone (d. 54). Costui scrive:

> Gli egiziani, secondo la loro usanza regionale, è all'età di quattordici anni, quando il maschio comincia a perdere lo sperma e le regole della donna cominciano a colare, che circoncidono il pubere e la nubile. Ma il legislatore sacro ha imposto la circoncisione solamente ai maschi per numerosi motivi. Il primo è che più della donna, l'uomo è sensibile al piacere, e vuole sposarsi, cosa per cui è più preparato. È perciò che il legislatore non si è occupato della donna, e tramite la circoncisione ha simbolicamente posto un limite agli eccessivi impulsi dell'uomo. Il secondo motivo è che la materia delle regole si presenta a beneficio del feto, mentre lo sperma maschile è l'artefice e la causa del feto stesso. Siccome il contributo dell'uomo è maggiore, ed egli apporta ciò che è maggiormente necessario affinché si produca una nuova generazione, il legislatore pone giustamente un limite simbolico al suo orgoglio, facendolo circoncidere. L'elemento materiale inanimato femminile invece non è motivo d'orgoglio[2].

III. Il dibattito religioso presso gli ebrei

1) L'Antico Testamento

L'Antico Testamento non contiene nessuna norma concernente la circoncisione femminile. Costituisce invece la base per la pratica della circoncisione maschile presso gli ebrei, i cristiani integralisti e i musulmani. Due testi reggono questa pratica. Il primo è il capitolo 17, versetti 1-14, del libro della Genesi, che dice che Dio è apparso ad Abramo quando quest'ultimo aveva 99 anni, e gli ha comandato di circoncidersi, e di circoncidere tutti i suoi discendenti maschi, da quando avessero compiuto gli otto giorni d'età, e di circoncidere i suoi schiavi. In contropartita, Dio promette ad Abramo e ai suoi discendenti la concessione di "tutto il paese di Canaan in possesso perenne". È perciò che il circoncidersi assume importanza a livello politico.

Il secondo testo è tratto dal capitolo 12 del Levitico, e dice: "L'ottavo giorno si circonciderà il bambino" (Lv 12:3).

Nel primo testo, la circoncisione è il simbolo di un'alleanza passata fra Dio, Abramo e la sua discendenza. È perciò che questa pratica ha un nome ebraico: *berit milah*, letteralmente *alleanza del taglio*. Il secondo testo, invece, colloca la circoncisione fra le norme relative alla purificazione di madre e figlio. In numerosi altri testi, l'Antico Testamento utilizza il termine *circonciso*, in opposizione a *non circonciso*, e quest'ultima condizione è considerata come impura. Ecco da dove deri-

---

1 Strabon: Géographie de Strabon, vol. 3, p. 465.
2 Philon: Quaestiones et solutiones in Genesim, libro III, 47.

vano le interdizioni, per i non circoncisi: di partecipare alle cerimonie religiose (Es 12:48); di entrare nel santuario (Ez 44:9); di metter piede a Gerusalemme (Is 52:1). Ci si rifiuta anche di seppellire un ebreo non circonciso nel cimitero ebraico, a meno che esso non venga circonciso da morto[1]. Questa regola è stata oggetto di un burrascoso dibattito al Knesset[2].

2) Il dibattito attuale

La circoncisione femminile è stata praticata dagli ebrei e continua a esserlo dagli ebrei etiopi (i Falachas)[3]. Questi dicono che fosse in uso fra gli ebrei, a Gerusalemme, al tempo di Salomone, e che essi la praticavano già prima di lasciare la Palestina per andare in Abissinia[4]. Si trovano invece numerosi ebrei che lottano contro la circoncisione femminile, ma si rifiutano di fare qualcosa contro quella maschile. Si citano a questo proposito, particolarmente: Edmondo Kaiser, fondatore di *Terre des Hommes* e di *Sentinelle*; Herta Haas, fondatrice di *Terre des Femmes*; Fran Hosken, fondatrice di *Women's international network news*. In questo modo, si parla di morale agli africani, ma si trascura di farlo agli americani e agli ebrei. Questo atteggiamento discriminante, rivela dell'ipocrisia, della vigliaccheria e dell'imperialismo culturale.

La circoncisione maschile continua ancora oggi a essere praticata dalla stragrande maggioranza degli ebrei, sebbene costoro abbiano abbandonato numerose altre norme bibliche, quali: la legge del contrappasso (Dt 19:21); la lapidazione in caso d'adulterio (Dt 22:23), ecc. Si rileva tuttavia l'esistenza di persone che si oppongono alla circoncisione maschile, fin dai tempi più antichi. Degli ebrei l'avevano abbandonata, e certi avevano anche restaurato il loro prepuzio (1 M 1:15; v. anche 1 Co 7:18), e questa sarebbe stata la ragione per cui Dio disconobbe Esau, figlio di Giacobbe, come sostengono i detti ebraici. Il Libro dei Maccabei, riporta che le autorità greche fossero ostili a questa pratica, e punivano con la morte coloro che la praticavano. E che i rabbini si mostrassero pure intolleranti verso i non circoncisi. E che Elia si lamentasse amaramente di quelli che avevano abbandonato la circoncisione (1 R 19:10). Il libro dei Maccabei riporta così che gli zeloti (gruppo giudaico) "andarono in giro […] e fecero circoncidere a forza tutti i bambini non circoncisi che trovarono nel territorio d'Israele" (1 M 2:45-46). Oggi, i rabbini mostrano ancora una viva ostilità al riguardo dei loro correligionari che rifiutano di farsi circoncidere[5].

Nei tempi moderni, il dibattito contro la circoncisione, tra gli ebrei, è apparso dopo la rivoluzione francese del 1789. Il suo scopo era di riuscire a creare una società civile, i cui membri vi si riconoscessero, non per via della loro appartenenza religiosa, ma per via della loro appartenenza alla nazione. Nel 1842, un gruppo di ebrei, a Francoforte, propose la soppressione della circoncisione, e la sua sostitu-

---

[1] Romberg: Bris milah, p. 148-151. V. anche Cohen: Guide to ritual circumcision, p. 22; Ganzfried: Abrégé du Choul'hane Aroukh, vol. 2, p. 938-939.

[2] Jerusalem Post, 16.7.1998, su internet.

[3] Leslau: Coutumes et croyances des Falachas, p. 93.

[4] Bruce: Voyage aux sources du Nil, tome 8, p. 164-165.

[5] Messaggio su internet del 30.5.1997 proveniente d'Ari Zighelboim, akp@communique.net. V. anche London Daily Telegraph, 5.5.1997.

zione con una cerimonia religiosa di uguale importanza, per i figli e per le figlie, dove non colasse sangue. Nel 1866, sessantasei medici viennesi ebrei, firmarono una petizione contro la pratica della circoncisione. Nel 1871, i rabbini di Augsburgo, decisero che un figlio nato da madre ebrea, rimasto non circonciso, indipendentemente dal motivo, doveva essere considerato ebreo, a tutti gli effetti. Si segnala a questo riguardo che il figlio di Herzl, fondatore del sionismo, non fu circonciso alla sua nascita; lo fu nella sua adolescenza, su insistenza dei discepoli di suo padre.

Questa corrente, opposta alla circoncisione, si è trasferita negli Stati Uniti con gli immigrati ebrei. In questo paese, i rabbini riformati hanno deciso, nel 1892, di non più imporre la circoncisione ai nuovi convertiti. Ma con l'aumento delle nascite negli ospedali americani, e la generalizzazione della circoncisione maschile, i rabbini si sono dovuti confrontare con una pratica della circoncisione non conforme alle norme ebraiche: praticata da medici, entro tre giorni dalla nascita, senza rituale religioso. Hanno provato a porvi rimedio, formando dei circoncisori ebrei. E siccome, negli Stati Uniti, il matrimonio religioso ebraico è permesso (e considerato valido), i rabbini hanno tentato di riguadagnare il terreno perduto in materia di circoncisione, rifiutando di celebrare il matrimonio dei non circoncisi. Gli avvenimenti della seconda guerra mondiale, hanno consolidato la pratica della circoncisione. Nel 1979, l'assemblea generale dei rabbini, ha deciso che la circoncisione doveva essere obbligatoria, e compiuta secondo le norme ebraiche, col rituale religioso[1].

Attualmente, negli ambienti ebraici americani, si assiste a un ritorno dell'opposizione alla circoncisione. I critici si focalizzano soprattutto sui suoi svantaggi, a livello medico e psichico. A causa dell'ostilità crescente da parte del corpo medico, ad operare la circoncisione medica, gli ebrei si trovano sempre più soli a decidere se la circoncisione sia un bene o no. Il loro sentimento religioso si è indebolito, e non sono più motivati a praticare la circoncisione religiosa sui loro figli. Allo stesso tempo rifiutano di fare circoncidere i loro figli negli ospedali, senza rituali religiosi. Per fronteggiare questa situazione, certi autori ebrei chiedono di essere più flessibili in merito alla pratica della circoncisione: privilegiare il rituale religioso all'amputazione del prepuzio; stabilire un rituale parallelo per le figlie; permettere la pratica della circoncisione dalle donne. Ma altri optano per la soppressione della mutilazione, pur chiedendo di mantenere un rituale religioso, di uguale importanza, sia per i figli che per le figlie. Al posto di tagliare il prepuzio, certi propongono di tagliare una carota, a titolo simbolico. Altri rigettano infine tanto il rituale quanto la mutilazione[2].

Questa contestazione ha preso piede in Israele, dove attivisti dei diritti dell'uomo hanno creato, nel 1997, un'organizzazione per lottare contro le mutilazioni genitali. Decine di genitori, nonostante l'ostilità delle loro famiglie, rifiutano di circoncidere i loro figli, pratica che considerano come contraria alla legislazione israeliana, che vieta l'abuso sui figli e il loro maltrattamento. Il cantante e critico letterario, Menachem Ben, dice che ha circonciso suo figlio a modo suo, riferendosi al testo

---

1 V. Aldeeb Abu-Sahlieh: Circoncision masculine, p. 55-63.
2 Ivi, p. 63-70.

dell'Antico Testamento, che parla della circoncisione del cuore: "Circoncidetevi per il Signore, circoncidete il vostro cuore" (Gr 4:4). A quelli che tentano di enumerare i vantaggi apportati dalla circoncisione, gli oppositori replicano che ci sono più figli che muoiono a causa della circoncisione, che infezioni da cui essa renderebbe immuni, e che basterebbe lavare il pene per mantenerlo pulito. Invocano Maimonide e aggiungono che la circoncisione riduce il piacere sessuale[1].

Il Grande Rabbino di Israele Eliahu Bakshi Doron, dice, con sommo dispiacere, che si aspettava che questa situazione si sarebbe venuta a creare. L'odio per se stessi ha vinto il popolo, e l'idea che tutto ciò che è ebraico sia abominevole, è arrivata ad aggredire la pratica della circoncisione. Aggiunge che, pretendere che la circoncisione possa causare un danno al circonciso, non è una motivazione sufficiente per mettere in discussione la pratica di questa antica usanza. E anche se la circoncisione danneggia il piacere sessuale, ciò non è una tragedia[2].

IV. Il dibattito religioso presso i cristiani

1) Il dibattito nel passato

Il Vangelo di Luca è il solo tra i Vangeli canonici, che riporta la circoncisione di Giovanni Battista (1:59), e di Gesù (2:21), all'ottavo giorno della loro vita, così come lo prescrivono il capitolo 17 della Genesi, e il capitolo 12 del Levitico. Ricevettero i loro nomi in seguito a questa cerimonia, e così accade ancora tra gli ebrei, di ricevere il nome dopo la circoncisione. Gesù non si è occupato di questa questione, e la menziona solamente indirettamente, in Giovanni 7:22-23. Si trova tuttavia una condanna netta della circoncisione, nel Vangelo apocrifo di Tommaso. I suoi discepoli gli domandarono: "La circoncisione giova oppure no?". Egli rispose loro: Se giovasse, il loro padre li genererebbe circoncisi dalla madre loro. Ma la vera circoncisione nello Spirito ha trovato piena utilità"[3]. Segnaliamo che questo Vangelo è stato trovato in lingua copta a Naga Hamadeh. Certi considerano che sia servito da base alla redazione dei Vangeli riconosciuti, altri dicono che si tratti di un testo redatto da una setta cristiana.

Dopo la morte di Gesù, i suoi apostoli intrapresero la missione di diffondere il suo insegnamento, tra gli ebrei e i pagani. La nuova comunità si scisse rapidamente, a causa del tema della circoncisione. Questa, fu l'unico oggetto di discussione del primo Concilio (anno 49 o 50) della storia cristiana. Ciò che condusse a questo Concilio è cosa nota: in seguito a una visione, un centurione romano di Cesarea, chiamato Cornelio, invitò Pietro presso di lui perché ascoltasse il suo apprendimento. Tuttavia, in quanto ebreo, Pietro non aveva il diritto di entrare nella casa dell'uomo. Una visione lo spinse a farlo. Egli sentì, durante questa visione, un angelo che gli chiese di mangiare del cibo, che gli ebrei consideravano impuro. Pietro rifiutò, ma l'angelo insistette tre volte, dicendogli "Ciò che Dio ha purificato, tu

---

[1] Hecht: The cutting edge, p. 13-15; Zoossmann-Diskin e Blustein: Challenges to circumcision in Israel, p. 345-349; Jerusalem Post, 17.2.1999, internet.

[2] Messaggio su internet del 30.5.1997 proveniente d'Ari Zighelboim, akp@communique.net. V. anche London Daily Telegraph, 5.5.1997; Elmaqor, p. 6-9.

[3] Kasser: L'Évangile selon Thomas, p. 81, versetto 53 (811). Testo italiano: www.sabinaoggioni.it/Vangelo/Vangelo%20di%20Tomaso.htm.

non chiamarlo più profano". Pietro andò dunque dal centurione e disse: "In verità sto rendendomi conto che Dio non fa preferenze di persona. Chi lo teme e pratica la giustizia, a qualunque popolo appartenga, è a lui gradito". Decise allora di battezzare il centurione, la sua famiglia e i suoi amici (At 10).

Questo avvenimento creò scalpore tra i cristiani di origine ebrea. Si rimproverò a Pietro di essere entrato in casa di non circoncisi, e di avere mangiato con essi (At 11:3). Egli si dovette giustificare raccontando la sua visione. Ma dei cristiani di origine ebrea, venuti della Giudea, continuarono a predicare, ai nuovi convertiti di origine pagana: "Se non vi farete circoncidere, secondo gli usi di Mosè, non potrete esser salvati" (At 15:1). Essi affrontarono Paolo e Barnaba, ad Antiochia. Si decise allora di mandare questi due a Gerusalemme, per confrontarsi con gli apostoli. Pietro, che fu all'origine del dibattito, chiese di non distinguere tra ebrei e non ebrei, e di non caricare i non ebrei di "un giogo che né i nostri padri, né noi siamo stati in grado di portare" (At 15:10). Una lunga discussione ebbe luogo, e la decisione finale fu presa da Giacomo. Questo decise "che non si debba importunare quelli che si convertono a Dio tra i pagani, ma solo si ordini loro di astenersi dalle sozzure degli idoli, dall'impudicizia, dagli animali soffocati e dal sangue" (At 15:19-20).

Per non urtare i cristiani di origine ebrea, gli apostoli optarono per una suddivisione dei compiti. Paolo e Barnaba, sarebbero stati incaricati di convertire i pagani, che potevano convertirsi, senza sottoporre costoro alla circoncisione. Il tema della circoncisione non si trova, del resto, che nelle epistole di Paolo. Questo continuò a discutere con gli ebrei convertiti, in occasione dei suoi numerosi e lunghi viaggi. Non esitò ad usare i termini i più duri, nei loro confronti: "Guardatevi dai cani, guardatevi dai cattivi operai, guardatevi da quelli che si fanno circoncidere!" (Fi 3:2). Cane era l'epiteto che gli ebrei davano ai pagani (Mt 15:26), e che Paolo restituì loro, con ironia[1]. Ai Galati, scrisse: "Dovrebbero farsi mutilare coloro che vi turbano" (Gal 5:12). Scrisse a Tito: "Vi sono infatti, soprattutto fra quelli che provengono dalla circoncisione, molti spiriti insubordinati, chiacchieroni e ingannatori della gente. A questi tali bisogna chiudere la bocca" (Tt 1:10-11).

Senza volere entrare in dibattimenti teologici complessi, si può riassumere la posizione di Paolo, in questi quattro passaggi:

- Giudeo non è che appare tale all'esterno, e la circoncisione non è quella visibile nella carne; ma Giudeo è colui che lo è interiormente e la circoncisione è quella del cuore, nello spirito e non nella lettera (Rm 2:28-29).
- La circoncisione non conta nulla, e la non circoncisione non conta nulla; conta invece l'osservanza dei comandamenti di Dio (1 Co 7:19).
- Cristo ci ha liberati perché restassimo liberi; state dunque saldi e non lasciatevi imporre di nuovo il giogo della schiavitù. Ecco, io Paolo vi dico: se vi fate circoncidere, Cristo non vi gioverà nulla. [...] Non avete più nulla a che fare con Cristo voi che cercate la giustificazione nella legge; siete decaduti dalla grazia (Ga 5:1-2 e 4).

---

1 Bible de Jérusalem, p. 1697, nota j.

- Tutto è puro per i puri; ma per i contaminati e gli infedeli nulla è puro; sono contaminate la loro mente e la loro coscienza (Tt 1:15).

Semplificando molto, si può dire che gli adepti del Cristo si divisero, in materia di circoncisione, in due gruppi principali:

- Il primo gruppo, di origine pagana, chiamato *i cristiani* (di Cristo). Questo gruppo fu diretto da Paolo. Considerò la circoncisione come semplicemente permessa, ma che non portava alcun beneficio, e che addirittura nuoceva alla fede, e che costituiva in effetti una separazione dal Cristo.
- Il secondo gruppo, di origine ebrea, chiamato soprattutto *i nazareni* (di Nazareth). Considerò la circoncisione come un dovere, e una condizione necessaria per essere degni del cosiddetto saluto eterno. Questo gruppo, fu progressivamente sciolto, e integrato alla comunità cristiana, in seguito alla cristianizzazione dell'Impero.

Malgrado questa integrazione, il dibattito in merito alla circoncisione si mantenne vivo attraverso i secoli. Alcuni convertiti continuarono a praticare la circoncisione. E questa fu la ragione per la quale i teologi cristiani dovettero soffermarsi a discutere su questo tema. Si citeranno di seguito due teologi di origine egiziana: Origene (d. 254, e Cirillo il Grande (d. 444).

Origene affrontò il tema della circoncisione nelle sue omelie sulla Genesi, il che corrispose ad una sua risposta alle questioni sollevate, in merito, da ebrei e giudeo-cristiani (detti *ebioniti*)[1]. Interpretò la circoncisione in modo allegorico, considerando che la circoncisione d'Abramo nella carne, fosse solamente il riflesso della circoncisione spirituale. Invocò Paolo, che disse: "Tutte queste cose però accaddero a loro come esempio, e sono state scritte per ammonimento nostro, di noi per i quali è arrivata la fine dei tempi" (1 Co 10:11). Dopo aver ascoltato Paolo, fu persuaso che la vera circoncisione fosse quella spirituale[2]. Segnalò che l'Antico Testamento parlava della circoncisione del cuore (Ez 9:44 e Gr 9:25), delle orecchie (Gr 6:10), e delle labbra (Es 5:12). Il cristiano, disse, è chiamato a circoncidere non solo il suo prepuzio, ma anche le sue orecchie, le sue labbra, il suo cuore, e tutte le sue membra, in modo metaforico, astenendosi dal commettere peccato con questi organi, e non tagliandoli[3]. Chiese ai suoi avversari, con ironia:

> Per stabilire l'alleanza con Dio, una circoncisione di questo tipo [metaforica], non vi sembra più degna? Paragonate, per favore, le nostre spiegazioni con le vostre favole giudaiche, e i vostri detti disgustosi, e chiedetevi se è secondo le vostre prescrizioni, o secondo quelle che predica la Chiesa del Cristo, che la circoncisione viene praticata degnamente, per piacere a Dio. Non vi rendete conto, da voi stessi, che la circoncisione secondo la Chiesa è onesta, santa, e degna di Dio, mentre la vostra è vergognosa, ripugnante, orrenda, e che, semplicemente per come viene compiuta e per le conseguenze esterne che lascia, diventa oscena?[4]

---

[1] Origène: Homélie sur la Genèse, p. 129.
[2] Ivi, p. 127.
[3] Ivi, p. 129-131.
[4] Ivi, p. 139.

Cirillo il Grande occupò la funzione di Patriarca di Alessandria. La Chiesa copta lo qualifica quale colonna della Chiesa. Come fece prima di lui Origene, Cirillo considerò che la circoncisione, nell'Antico Testamento, avesse un significato spirituale, e non carnale. Rimproverò agli ebrei di avere interpretato l'Antico Testamento alla lettera. Citando Paolo, 1 Co 7:19, scrisse: "Il senso della circoncisione vera raggiunge la sua pienezza non in quello che subisce la carne, ma nella volontà di fare ciò che Dio prescrive". A questo argomento religioso, Cirillo aggiunge quello umano, di perfezione:

> Il Dio che è al di sopra di ogni cosa, ha creato migliaia di esseri viventi, privi di pensiero. Ora: sembra che ci sia, nella loro creazione, orientata alla bellezza più perfetta, niente che sia imperfetto o superfluo. Essi si sono affrancati da queste due calunnie, e sfuggite a questa doppio accusa. Com'è allora che Dio, l'artista per eccellenza, colui che si è preso cura persino dei minimi dettagli, abbia commesso un qualche errore, nella creazione dell'essere più importante? E com'è che, introducendo nel mondo colui che è sua immagine, gli abbia dato una struttura peggiore di quella data agli esseri privi di ragione[1]?

Malgrado questa ferma opposizione alla circoncisione maschile, le circostanze portarono i copti a ricominciare a praticare questo uso ancestrale.

L'Egitto fu governato dai Romani, ma le leggi romane, che si opponevano alla circoncisione, non furono rigorosamente applicate in quella parte di mondo lontana da Roma, e particolarmente non lo furono in merito alla circoncisione praticata da ebrei, e da adepti della vecchia religione egiziana. Le leggi romane autorizzarono questi ultimi a farsi circoncidere, a condizione di provare che la persona da circoncidere appartenesse alla casta dei sacerdoti. Oltretutto, gli ebrei continuarono a diffondere la loro fede, in questo paese, fra i non ebrei, facendoli circoncidere, sia loro che i loro schiavi[2]. E come fu il caso in Palestina, accadde che certi ebrei egiziani diventarono cristiani, e formarono una comunità separata da quella di origine pagana, e continuarono ad applicare le leggi di Mosè, e quindi a praticare la circoncisione[3]. Gli attacchi di Origene e di Cirillo furono rivolti a questa comunità giudeo-cristiana.

Gli ebrei dell'Arabia continuarono pure loro a praticare la circoncisione. Certi si convertirono all'islam, con l'arrivo di Maometto, e riuscirono a introdurvi degli elementi israeliti, quali la circoncisione, cosa che non riuscirono a fare in seno all'Impero romano. Con la conquista dell'Egitto da parte dei musulmani, i copti dell'Egitto si ritrovarono fra tre fuochi: gli ebrei locali, i giudeo-cristiani e i musulmani influenzati dagli ebrei. Finirono per adottare la pratica della circoncisione maschile, e per dimenticare la ferma posizione di Cirillo contro questa pratica. Il vescovo Michael, metropolita di Damiette nel dodicesimo secolo, riportò la seguente leggenda per spiegare come la circoncisione, maschile e femminile, fosse stata introdotta tra i copti:

---

1 Cyrille d'Alexandrie: Lettres festales, p. 365, 367.
2 Dictionnaire d'archéologie chrétienne, tomo 3, parte 2, col. 1712-1715.
3 Bagatti: L'Église de la circoncision, p. 25.

> Dopo che Sara espulse Hagar e suo figlio Ismaele da casa sua, com'è affermato nella Torah, Hagar si rifugiò a Yathreb, nella regione di Higaz, e a Faran. Ismaele crebbe lì, e Dio lo rese bello agli occhi delle donne di Yathreb. Lo chiesero in matrimonio a sua madre, che disse: "Siamo un popolo circonciso, tanto gli uomini quanto le donne, e noi ci sposiamo solamente con quelli che sono come noi". Quando le donne si furono fatte circoncidere, Ismaele le sposò. Dio realizzò così la sua promessa, e le affiancò dodici principi. La circoncisione si sparse nel paese, e nelle contrade attigue, e si diffuse fra i copti dell'Egitto, quali testimoni della vittoria che Dio accordò ai circoncisi, ovvero ai figli d'Israele. Quando l'apostolo Marco li evangelizzò, non disapprovò la circoncisione, ed essi continuarono a praticarla. Paolo disse: "Qualcuno è stato chiamato quando era circonciso? Non lo nasconda! È stato chiamato quando non era ancora circonciso? Non si faccia circoncidere!" (1 Co 7:18). Ciò significa che i figli del circonciso e i loro discendenti devono essere circoncisi, come il primo. Paolo circoncise infatti Timoteo. [...] Si considera che i copti si facessero circoncidere e si radessero i capelli, a causa della loro coabitazione coi musulmani. Ora: questo non è vero. Praticavano in effetti la circoncisione, già prima dei musulmani, com'è il caso dei nubiani e degli etiopi. Noi non consideriamo il prepuzio impuro, né la circoncisione una purificazione. Ma pratichiamo quest'ultima come fosse un'usanza, e non in quanto imposizione ebraica. In effetti, non la pratichiamo né l'ottavo giorno, né in una data determinata, né dopo il battesimo[1].

Il famoso teologo copto Ibn-al-'Assal (d. v. 1265), disse che la circoncisione fu, nel passato, un segno che distingueva gli ebrei dai popoli delle altre nazioni. Presso i cristiani, fu sostituita dal segno distintivo del battesimo. Se la circoncisione maschile continua a essere praticata dai cristiani, è solamente a titolo di usanza, e non di obbligo religioso. Perciò non è praticata l'ottavo giorno, come prescritto dall'Antico Testamento, e nemmeno è permesso praticarla a quell'età. È un atto facoltativo, secondo le parole di Paolo: "La circoncisione non conta nulla, e la non circoncisione non conta nulla; conta invece l'osservanza dei comandamenti di Dio" (1 Co 7:19). È comunque vietato praticarla dopo il battesimo.

Ibn-al-'Assal aggiunse che se la circoncisione fosse stata vietata, Paolo non avrebbe circonciso Timoteo. All'obiezione che Paolo lo circoncise per necessità, rispose che la circoncisione appartiene alla categoria delle pratiche abituali, di ogni comunità religiosa. Così, i nubiani e gli etiopi scarificano il viso, gli occidentali radono la barba, e i preti bizantini si radono il mezzo della testa. E se ci diciamo che furono i loro patriarchi, ad ordinare loro tali pratiche, possiamo anche dirci che furono i patriarchi copti, ad autorizzare la pratica della circoncisione. Se perciò Paolo circoncise per necessità o utilità, possiamo dire che anche i copti circoncidono per lo stesso motivo. Difatti, in quanto minoranza cristiana, che vive tra persone che circoncidono, i copti potrebbero essere tentati di circoncidere i loro figli, dopo il battesimo. Ora, questo è loro vietato. Inoltre, la circoncisione può essere praticata perché utile: certi medici filosofi distinti, dicono infatti che la circoncisione indebo-

[1] Burmester: The sayings of Michael, p. 113-114.

lisca lo strumento della voluttà, e che questo sia unanimemente augurabile[1]. Qui Ibn-al-'Assal si riferì certamente a Maimonide, morto al Cairo nel 1204, di cui parleremo ancora.

Egli insistette sul fatto che la circoncisione non dovesse, in alcun caso, essere praticata dopo il battesimo, perché avrebbe svilito quest'ultimo, e si sarebbe trattato di un peccato. Considerò che farsi circoncidere, non avesse alcuna importanza in relazione al meritarsi il saluto eterno, contrariamente al farsi battezzare, che è indispensabile per essere salvati. Fu perciò che il battesimo sostituì la circoncisione[2].

La circoncisione fu oggetto di controversie tra la Chiesa cattolica e le Chiese d'Egitto e d'Etiopia. Nel Concilio di Firenze (1431-1445), al quale partecipò Andrea, abate del monastero d'Egitto di San Antonio, inviato da Giovanni, patriarca dei Giacobiti, il 4 febbraio 1442, fu redatta la *Bolla dei copti uniti*. Questa Bolla citava i punti essenziali della fede cristiana, e ricordava la posizione della Chiesa in merito alla pratica della circoncisione:

> [La Chiesa] crede fermamente, conferma e insegna che le prescrizioni legali dell'antico Testamento, cioè della legge mosaica, che si dividono in cerimonie, santi sacrifici e sacramenti proprio perché istituite per significare qualche cosa di futuro, benché fossero adeguate al culto divino in quella età, venuto, però, nostro signore Gesù Cristo, da esse significato, sono cessate e sono cominciati i sacramenti della nuova alleanza. Chiunque avesse riposto in quelle la sua speranza e si fosse assoggettato a esse anche dopo la passione, quasi fossero necessarie alla salvezza e la fede nel Cristo non potesse salvare senza di esse, pecca mortalmente. Non nega, tuttavia, che dalla passione di Cristo fino alla promulgazione evangelica, esse potessero osservarsi, senza pensare con ciò minimamente che fossero necessarie alla salvezza. Ma da quando è stato predicato il Vangelo, esse non possono più osservarsi, pena la perdita della salvezza eterna. Essa, quindi, dichiara apertamente che, da quel tempo, tutti quelli che osservano la circoncisione, il sabato e le altre prescrizioni legali, sono fuori della fede di Cristo, e non possono partecipare della salvezza eterna, i meno che non si ricredano finalmente dei loro errori. Ancora, comanda assolutamente a tutti quelli che si gloriano del nome di cristiani, che si deve cessare di praticare la circoncisione sia prima che dopo il battesimo perché, che vi si confidi o meno, non si può in nessun modo praticarla senza perdere la salvezza eterna[3].

Abbiamo segnalato, nel punto precedente, che la circoncisione femminile era conosciuta nell'antico Egitto, e che è stata mantenuta anche dopo la conversione degli egiziani al Cristianesimo e all'islam. Il medico della corte di Bizanzio, Aezio di Amida, del sesto secolo, ci fornisce una descrizione dettagliata di questa pratica da parte degli egiziani:

---

1. Ibn-al-'Assal: Al-majmu' al-safawi, vol. 2, p. 418-421.
2. Ivi, vol. 1, p. 17-18.
3. Les conciles œcuméniques, tome II, 1, p. 1177-1181. Testo italiano: www.totustuus.biz/users/concili/basilea.htm.

> Il clitoride di certe donne, cresce e diventa indecente e vergognoso, ma tanto eccitabile collo sfregamento degli abiti, da spingere al desiderio della copula. Per questa ragione, gli egiziani hanno deciso di toglierlo, specialmente quando le ragazze sono pronte per sposarsi. La chirurgia è compiuta come segue: la ragazza è seduta su uno sgabello, bloccata saldamente da un giovane corpulento, posto alle sue spalle. L'operatore afferra il clitoride con una pinza dentata, lo tira con la sua mano sinistra, e lo taglia coi denti della pinza[1].

Si chiese ad Anba Atanasio, vescovo di Qus in Egitto, alla fine del tredicesimo secolo, se la circoncisione femminile fosse autorizzata. Rispose: non è autorizzata, né prima né dopo il battesimo[2]. Malgrado ciò, continuò ad essere praticata dai copti d'Egitto. Nel suo rapporto di viaggio, redatto tra il 1768 e il 1772, James Bruce ci fornisce dei dettagli interessanti concernenti i tentativi, da parte dei missionari cattolici, di vietare questa pratica in Egitto:

> Quando i preti cattolici romani andarono a predicare in Egitto, non mancarono di sostenere le loro missioni accordando dei vantaggi temporali e facendo piccoli doni ai loro proseliti assecondando i loro bisogni. Ma credendo che l'escissione delle donne copte fosse un costume giudaico, lo impedirono, sotto pena di scomunica a coloro che, una volta convertiti, avessero fatto eccidere le bambine. Le genti obbedirono e le giovani che erano state esentate dall'operazione, una volta arrivate all'età della pubertà, presentavano una deformazione così visibilmente mostruosa, che ripugnava agli uomini e ostacolava lo sviluppo della popolazione. Così i nuovi cattolici, sicuri di trovare tra le donne della loro religione una cosa nei confronti della quale essi avevano un'avversione invincibile, preferivano sposare degli eretici che l'eccisione aveva affrancato dalla loro deformità naturale, ricadendo così ben presto nell'eresia.
>
> I missionari, rendendosi conto che il numero dei loro proseliti non avrebbe mai potuto accrescersi di molto e che la proibizione di un costume reso necessario dal clima si opponeva al loro successo, sottomisero il caso al Collegio della Propaganda a Roma. I cardinali presero la cosa a cuore e inviarono in Egitto alcuni chirurghi abili per esaminare le cose [...] I Chirurghi al loro ritorno dichiararono che il calore del clima o qualche altra causa naturale produce sulle rive del Nilo una dilatazione considerevole della parte più segreta della donna, e così differente da quello che si poteva vedere altrove, che senza dubbio essa ispirava disgusto agli uomini, opponendosi dunque al disegno per cui il matrimonio era stato istituito. Il Collegio della Propaganda permise allora l'escissione, a condizione che la ragazza che si sarebbe sottoposta a questo costume non per conformarsi alle leggi giudaiche, ma piuttosto per non contraddire l'oggetto del matrimonio. [...] Da quel momento i cattolici d'Egitto, così come i copti sono fedeli osservanti dell'escissione; e quando le ragazze

---

1 Meinardus: Christian Egypt, p. 325.
2 Anba Gregorius: Al-khitan, p. 9.

> raggiungono l'età di sette otto anni le donne gliela fanno subire servendosi a questo scopo di un coltello o di un rasoio[1].

2) Il dibattito attuale

Nel nostro tempo, il dibattito religioso, attorno alla circoncisione maschile, è ripreso in modo marcato tra i cristiani, particolarmente tra i fondamentalisti protestanti degli Stati Uniti. In questo paese, le scoperte scientifiche vengono utilizzate per riabilitare l'Antico Testamento, e ciò non solo in relazione alla circoncisione.

Pubblicato nel 1963, attualmente alla sua quindicesima edizione, il libro *Non of these diseases* del medico cristiano McMillen, è stato venduto in più di un milione di esemplari. Il titolo di questo libro, proviene da una citazione tratta dall'Esodo (menzionata nella prefazione):

> Se tu ascolterai la voce del Signore tuo Dio e farai ciò che è retto ai suoi occhi, se tu presterai orecchio ai suoi ordini e osserverai tutte le sue leggi, io non t'infliggerò nessuna delle infermità che ho inflitte agli Egiziani, perché io sono il Signore, colui che ti guarisce! (Es 15:26).

Questo lavoro dice che la promessa contenuta in questo versetto resta valida anche per il nostro secolo. Dedica un capitolo alla saggezza celata nella pratica della circoncisione. Riportando un caso di decesso per cancro, aggiunge che gli ebrei soffrono solamente raramente di cancro al pene, a causa della circoncisione istituita da Dio. La circoncisione deve farsi come prescritta da Dio, all'ottavo giorno, per le seguenti ragioni mediche: la vitamina K si sviluppa al massimo l'ottavo giorno; fare l'operazione a quel momento causa una maggiore emorragia, ma farla più tardi traumatizza il figlio[2]. Ma l'autore dimentica di considerare che la circoncisione a questa età è più pericolosa, per il fatto che il prepuzio è incollato spesso al glande, con relativo rischio di emorragia, se si procede alla circoncisione.

Il Pastore Dan Gayman ha scritto un libello: *Lo, children... our heritage from God*, titolo ispirato al Salmo 127:3, che dice "Ecco, dono del Signore, sono i figli". Presenta non solo la circoncisione come una direttiva per la salute del maschio, ma anche come ausilio allo sviluppo della sua moralità e della sua spiritualità. È stata data ad Abramo, e deve essere praticata da tutti i suoi discendenti, all'ottavo giorno, cristiani compresi. Aiuta a mantenere la purezza, riducendo l'istinto sessuale, ed evita di contrarre numerose malattie. Quelli che disobbediscono agli ordini divini, devono aspettarsi di subirne le nefaste conseguenze[3].

L'evangelista televisivo Pat Roberston, che nel 1988 si era presentato per concorrere alla presidenza degli Stati Uniti, dice: "Se Dio ha dato istruzione al suo popolo di circoncidersi, questo è certamente per una buona ragione, poiché Dio è perfetto nella sua saggezza, e nella sua conoscenza"[4].

---

[1] Bruce: Voyage aux sources du Nil, tomo 8, p. 164-166. Testo italiano: www.tesionline.it/consult/anteprima.jsp?idt=16092.
[2] McMillen: None of these diseases, p. 87-94.
[3] Gayman: Lo, children, p. 14-18.
[4] Bigelow: The joy of uncircumcising, p. 84.

Il Pastore Jim Bigelow invece, contesta questo tipo d'interpretazione dell'Antico Testamento. Se fosse vero che la circoncisione, prescritta da Dio agli ebrei, è cosa buona e giusta, allora bisogna considerare come buone e giuste tutte le prescrizioni bibliche, come le norme relative alla purificazione delle donne, ai costumi alimentari, ecc. L'Antico Testamento dice: "Non mangerete alcuna bestia che sia morta di morte naturale; la darai al forestiero che risiede nelle tue città, perché la mangi, o la venderai a qualche straniero, perché tu sei un popolo consacrato al Signore tuo Dio" (Dt 14:21). Come può Dio vietare agli uni e permettere agli altri di mangiare una bestia morta? Bigelow aggiunge che la circoncisione attuale è diversa dalla circoncisione simbolica, prevista dall'Antico Testamento, che consisteva nel tagliare una parte minima del prepuzio. Non si potrebbe dunque attribuire alla circoncisione attualmente praticata, tutti i benefici che gli scienziati vorrebbero attribuirle. E se Dio vedeva che la circoncisione era necessaria all'ottavo giorno, perché allora ha lasciato errare il suo popolo nel deserto durante 40 anni, senza che costui venisse circonciso? Se la circoncisione fosse necessaria, sarebbe inconcepibile che il Nuovo Testamento la considerasse come "niente" (1 Co 7:19). Dio avrebbe potuto esporre i suoi credenti, per due mila anni, al pericolo [per la salute], esonerandoli dalla circoncisione, se la circoncisione fosse stata veramente utile per la salute? Ora: si sa per certo che i testi del Nuovo Testamento sono stati ispirati dallo Spirito Santo[1].

Romberg, infermiera cristiana sposata a un ebreo, e autore di un voluminoso libro contro la circoncisione[2], spiega che i genitori cristiani, pur sapendo che la circoncisione non ha ragione di essere, sul piano medico, continuano a considerarla cosa buona e giusta, in quanto è prescritta dall'Antico Testamento. Ella ha scritto un piccolo documento di sei pagine, per dissuaderli. La sua posizione può essere riassunta come segue:

- Ci son pratiche previste dall'Antico Testamento che non sono più accettate oggi, come bruciare degli uccelli e degli animali.
- Per i cristiani, la questione della circoncisione è stata risolta dal Nuovo Testamento, che dice di considerarla come "niente".
- L'Antico Testamento non ha prescritto la circoncisione per ragioni igieniche. Inoltre, ne parla in modo metaforico: circoncisione del cuore, delle orecchie.
- Gesù era circonciso, ma Maria e Giuseppe erano ebrei, e non avevano altra scelta che farlo circoncidere, a quel tempo. San Ambrosio spiega: "Poiché il prezzo è stato pagato per tutti dal Cristo, colla sua sofferenza, non c'è più bisogno di fare colare il sangue di ciascuno colla circoncisione".

Facendo soffrire i figli, dice, la circoncisione va contro i due principi del Nuovo Testamento: "Il frutto dello Spirito è amore, gioia, pace, pazienza, benevolenza, bontà, fedeltà, mitezza, dominio di sé" (Ga 5:22) e "Tutto quanto volete che gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro" (Mt 7:12).

---

1 Ivi, p. 84-87; Bigelow: Evangelical christianity, p. 176.
2 Romberg: Circumcision, the painful dilemma.

In Egitto, Anba Gregorius (d. 2001), secondo d'importanza nella gerarchia della Chiesa copta ortodossa, ha scritto un piccolo libro, in arabo, intitolato *La circoncisione nel cristianesimo*. Spiega che la circoncisione, prevista dall'Antico Testamento, era una preparazione della venuta del Cristo. Il sangue della circoncisione si riferisce al sangue del Cristo salvatore. Dopo la venuta del Cristo, la circoncisione è stata sostituita dal battesimo. E se è praticata, è per ragioni igieniche, cosi come si tagliano le unghie, per evitare l'accumulo di sporcizia e di microbi. Anba Gregorius afferma: "La circoncisione per i ragazzi è una cosa buona e utile, ma non fa parte delle prescrizioni della religione cristiana. Quello che l'abbandona non è punito"[1]. Ma insiste, appoggiando Ibn-al-'Assal, che la circoncisione deve farsi prima del battesimo, e non dopo[2].

In risposta a una questione sollevata dal vescovo greco cattolico, negli Stati Uniti, relativa alla circoncisione, Anba Gregorius scrive:

> La circoncisione [maschile] praticata dai copti, è un'usanza ereditata e rispettata, che ha radici nell'antico Egitto faraonico. Nella Vecchia Alleanza, era sinonimo di battesimo, il quale ha sostituito la circoncisione, nella Nuova Alleanza. Perciò, la circoncisione ha perso, presso i copti, il suo senso religioso, ed è diventata un'usanza relativa all'igiene, e utile per mantenere la pulizia fisica, e per prevenire quelle malattie che risultano dall'accumulo di sporcizia e microbi nel prepuzio. In quanto sinonimo di battesimo, la Chiesa bada ad avvertire i credenti che la circoncisione deve essere praticata prima del battesimo [cristiano], e attira la loro attenzione sulle leggi della Chiesa, che lo prescrivono[3].

Anba Gregorius indica che la circoncisione femminile è "un errore, perché uccide una parte vitale del corpo della donna". Aggiunge: "Insegniamo al nostro popolo che la circoncisione ordinata da Dio nell'Antico Testamento si limita ai maschi"[4]. Altrove, citando Atanasio, dice: "La legge cristiana non permette la circoncisione femminile, e le fonti cristiane sono unanimi in questo campo"[5]. Aggiunge: "La circoncisione femminile è un errore e un peccato; è vietata sul piano della religione, dell'umanità e della salute. Costituisce per la donna un reato simile, in certi suoi aspetti, al reato d'amputazione del pene per l'uomo"[6]. Anba Gregorius cita poi, per sostenere il suo discorso, quello che hanno detto dei medici, cristiani e musulmani, dell'Egitto[7].

In uno studio dedicato alla circoncisione femminile, Maurice As'ad, direttore del *Consiglio delle Chiese d'Oriente*, ricorda che non esiste alcun riferimento alla circoncisione femminile nei libri sacri, e che si tratta di un'usanza faraonica trasmessa attraverso le epoche: "le madri hanno continuato a praticarla sulle loro figlie, e

---

1 Anba Gregorius: Al-khitan, p. 20-27; v. anche Anba Gregorius: Al-qiyam al-ruhiyyah fi sir al-ma'mudiyyah, vol. 2, p. 47-58.
2 Anba Gregorius: Al-qiyam al-ruhiyyah fi sir al-ma'mudiyyah, p. 30.
3 Anba Gregorius: Al-khitan, p. 30-31.
4 Ivi, p. 30-31.
5 Ivi, p. 9.
6 Ivi, p. 19.
7 Ivi, p. 10-19.

molti padri preferiscono che sia praticata, pensando che essa salvaguardi la castità della figlia"[1].

Nonostante che non esista alcuna giustificazione, nel libro sacro dei cristiani, in merito alla circoncisione tanto maschile quanto femminile, As'ad fa una distinzione fra i due tipi di circoncisione. Rigetta la circoncisione femminile:

> Non solo perché non è menzionata nell'Antico Testamento e nemmeno nel Nuovo Testamento, ma perché costituisce un'operazione ripugnante e disumana, nella quale si amputano delle parti degli organi sessuali della donna. Una tale amputazione del corpo della ragazza è vietata dal cristianesimo, che non permette di scherzare con la creazione di Dio. Dio ha creato l'uomo e la donna a sua nobile immagine, e l'uomo non ha il diritto di amputare una parte del suo corpo. La circoncisione femminile differisce da quella maschile per il fatto che quest'ultima non amputa una parte del corpo umano, ma solamente una membrana esterna, senza toccare l'organo sessuale maschile in sé. La circoncisione femminile invece, è un'amputazione di parte degli organi sessuali della ragazza, e meglio del clitoride, parziale o totale, e talvolta delle due labbra, cosa che accade particolarmente nel profondo sud dell'Egitto e in Sudan. I medici ci riportano le complicazioni che risultano da tale circoncisione[2].

La distinzione che fanno i copti tra circoncisione maschile e quella femminile, è la stessa che si trova presso gli autori musulmani e occidentali, che si oppongono alla circoncisione femminile. Ma una tale distinzione manca di coerenza, e non si basa su diagnosi mediche. Inoltre, non vien fatto alcun riferimento a Cirillo, sebbene pure i copti lo considerino una colonna della Chiesa.

V. Il dibattito religioso presso i musulmani

1) Il dibattito nel passato

Il diritto musulmano ha due fonti principali: il Corano e la Sunnah. Che cosa dicono queste due fonti sulla circoncisione?

Contrariamente all'Antico Testamento e al Nuovo Testamento, il Corano non fa nessuna menzione della circoncisione maschile. La circoncisione femminile è pure non menzionata dal Corano. Il termine circoncisione non vi appare. Ma certi giuristi hanno provato a dedurre l'obbligo alla circoncisione maschile dal seguente versetto:

> E Abramo!… Quando il suo Signore lo provò con i suoi ordini ed egli li eseguì, [il Signore] disse: "Farò di te un imam per gli uomini", "E i miei discendenti?", "Il mio patto, disse [Dio], non riguarda quelli che prevaricano" (2:124).

Secondo una delle interpretazioni date dai commentatori del Corano, questo versetto ordinerebbe di farsi circoncidere[3]. Ora, siccome Abramo è il modello del mu-

---

1 As'ad: Khitan al-banat, p. 7.

2 Ivi, p. 8.

3 Al-Tabari: Tafsir, vol. 1, p. 414-416; Al-Tabari: Tarikh, vol. I, p. 143-146; Al-Razi: Al-tafsir, vol. 3, p. 37-38; Al-Tubrusi: Tafsir, vol. 1, p. 76-77; Al-Qurtubi: Al-jami', vol. 2, p. 97-98; Ibn-Kathir: Tafsir, vol. 1, p. 164-167.

sulmano perfetto (16:123), quest'ultimo ha dunque l'obbligo di farsi circoncidere come Abramo.

Se il Corano tace in materia di circoncisione maschile e femminile, si trovano invece numerosi detti, attribuiti a Maometto, in merito:

- Un detto riporta che Abramo fu circonciso all'età di 80 o 120 anni, con un'ascia (*qaddum*)[1]. Certi detti dicono invece che Abramo sarebbe nato circonciso, come lo furono altri profeti[2].
- Un detto parla della circoncisione di Maometto, ma in proposito esistono quattro storie che si contraddicono a vicenda, una delle quali dice che egli sarebbe nato circonciso[3]. Queste contraddizioni intorno a un fatto tanto importante, lasciano pensare che Maometto non sia mai stato circonciso, tanto più che i due biografi di Maometto, Ibn-Ishaq (d. 767) e Ibn-Hisham (d. 828), non ne fanno parola.
- Un detto parla della circoncisione che Maometto praticò sui suoi due nipotini, Al-Hasan e Al-Husayn, al loro settimo giorno. Ma questa circoncisione è riportata solamente nelle fonti sciite[4]. Non è menzionata nelle sei raccolte sunnite accreditate, né nella raccolta di Ibn-Hanbal, né negli scritti di Ibn-Ishaq, né in quelli di Ibn-Hisham.
- Un detto si riferisce a ciò che si chiama *sunan al-fitrah*, le leggi della natura. Queste leggi sarebbero 3, 4, 5, 10, 16 o 30, a dipendenza del detto[5]. Tra questi detti si trova talvolta menzionata la circoncisione. Così, un detto riportato da Abu-Hurayrah dice: Cinque [leggi] fanno parte della natura: circoncidersi, radersi il pube, depilarsi le ascelle, tagliarsi le unghie e i baffi. La versione di Ibn-Kathir (d. 1373) dell'*Al-Muwatta'*, di Malik, riporta un detto: "Cinque [leggi] fanno parte della natura: tagliarsi le unghie e i baffi, depilarsi le ascelle, radersi il pube e circoncidersi"[6]. Ma questo detto, non figura nella versione di Al-Shaybani (d. 805) dell'*Al-Muwatta'*.
- 'Uthaym Ibn-Kulayb riporta che suo nonno si presentò a Maometto e dichiarò di essersi convertito all'islam. Maometto gli ordinò: "Raditi i capelli della miscredenza". Secondo un'altra fonte, gli avrebbe detto: "Raditi i capelli della miscredenza e circonciditi"[7]. Ibn-Hajar dice di questo detto: "La catena di trasmissione di questo detto è debole, niente può essere considerato come una prova, sulla sua base"[8].

---

[1] Al-Bukhari, detto 3178; Muslim, detto 2370; Ibn-Hajar: Fath al-bari, vol. 6, p. 390 e vol. 10, p. 342; Al-Qurtubi: Al-jami', vol. 2, p. 98-99; Ibn-'Asakir: Tabyin al-imtinan bil-amr bil-khitan, p. 37.

[2] Al-Shaykh Al-Saduq: 'Ilal al-shara'i, p. 594; Al-Qurtubi: Al-jami', vol. 2, p. 100; Aldeeb Abu-Sahlieh: Khitan, p. 261-262.

[3] Al-Ansari: Nihayat al-mihtaj, vol. 8, p. 36.

[4] Al-'Amili: Wasa'il al-shi'ah, vol. 15, p. 165.

[5] Ibn-Hajar: Fath al-bari, vol. 10, p. 336-338.

[6] Malik: Al-Muwatta' bi-riwayat Ibn-Kathir, vol. 2, p. 573.

[7] Al-muntakhab min al-sunnah, vol. 3, p. 95 e nota 3 nella stessa pagina.

[8] Ibn-Hajar: Fath al-bari, vol. 10, p. 341. Al-Shawkani: Nayl al-awtar, in: Aldeeb Abu-Sahlieh: Khitan, annesso 2.

- Secondo Abu-Hurayrah, Maometto avrebbe detto: "Quello che si converte all'islam deve circoncidersi, anche se è vecchio". Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah (d. 1351) dice che questo detto è senza catena di trasmissione, e quindi non può essere invocato[1].
- Si sarebbe chiesto a Maometto se un non circonciso potesse fare il pellegrinaggio. Avrebbe risposto allora: "No, finché non si circoncida"[2]. Ibn-al-Mundhir dice di questo detto che la sua catena di trasmissione è sconosciuta, e che quindi non può essere considerato una prova[3].
- Gli sciiti riportano dei detti, che considerano impura l'urina del non circonciso. Secondo uno di questi detti, Maometto avrebbe detto: "Circoncidete i vostri figli al settimo giorno, perché questo è un atto puro e fa crescere più velocemente la carne. La terra resta impura per quaranta giorni, a causa dell'urina del non circonciso"[4].
- Al-Hajjaj Ibn-Arda'ah riporta che Maometto disse: "La circoncisione è una *sunnah* per gli uomini e *makrumah* [azione meritoria] per le donne"[5]. Questo autore non è ritenuto affidabile, da vecchi autori come Al-Qurtubi[6] e Ibn-Hajar[7].
- Gli sciiti riportano, uditi dai loro imam, dei detti simili, di cui citiamo:
- 'Ali disse: "Non è male che la donna sia circoncisa, ma per l'uomo la circoncisione è indispensabile"[8].
- Gia'far Al-Sadiq disse: "La circoncisione della schiava (ragazza) è una *makrumah* e non una sunnah o un obbligo, ma cos'è migliore della *makrumah*?"[9]
- Maometto incontrò una donna che circoncideva, chiamata Um-'Atiyyah e le disse: "Taglia poco e non esagerare, perché ciò rende il viso più radioso ed è migliore per l'uomo". Questa formula è espressa in differenti varianti, che hanno lo stesso senso. Abu-Da'ud (d. 888), considera questo detto come poco affidabile[10]. Secondo un'altra versione riportata dagli sciiti[11], Maometto incontrò una donna chiamata Um-Habibah, che circoncideva le schiave (ragazze), e le chiese se continuasse a esercitare il suo mestiere. Lei rispose: "Sì messaggero di Dio, a meno che ciò non sia illecito e che tu voglia vietarmelo". Maometto replicò:

---

1 Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah: Tuhfat al-mawdud, in: Aldeeb Abu-Sahlieh: Khitan, annesso 1. V. anche Al-Shawkani: Nayl al-awtar, in: Aldeeb Abu-Sahlieh: Khitan, annesso 2.

2 Ibn-'Asakir: Tabyin al-imtinan bil-amr bil-khitan, p. 33; Al-Bayhaqi: Al-sunan al-kubra, vol. 8, p. 563.

3 Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah: Tuhfat al-mawdud, in: Aldeeb Abu-Sahlieh: Khitan, annesso 1.

4 Al-Tubrusi: Makarim al-akhlaq, p. 220; Al-Kalini: Al-furu' min al-kafi, vol. 6, p. 35-36; Ibn-'Asakir: Tabyin al-imtinan bil-amr bil-khitan, p. 42; Al-'Amili: Al-lam'ah al-dimashqiyyah, vol. 5, p. 446; Ibn-Abi-al-Dunya: Kitab al-'iyal, p. 333.

5 Al-Bayhaqi: Ma'rifat al-sunan, vol. 13, p. 63.

6 Al-Qurtubi: Al-jami', vol. 2, p. 99.

7 Ibn-Hajar: Fath al-bari, vol. 10, p. 341.

8 Al-'Amili: Wasa'il al-shi'ah, vol. 15, p. 163.

9 Ivi, p. 167.

10 V. Abu-Da'ud, detto 5271. V. anche Al-Bayhaqi: Al-sunan al-kubra, vol. 8, p. 562; Ibn-Abi-al-Dunya: Kitab al-'iyal, p. 331 e la nota.

11 V. Al-Kalini: Al-furu' min al-kafi, vol. 6, p. 38; Al-Tubrusi: Makarim al-akhlaq, p. 220. V. Aldeeb Abu-Sahlieh: Khitan, p. 290.

"No, è lecito. Avvicinati a me affinché ti insegni: Se circoncidi, non esagerare, perché ciò rende il viso più radioso, e ciò è meglio per l'uomo". Questa versione è citata soprattutto dallo sceicco dell'Azhar Jad-al-Haq[1], senza indicare le sue fonti, probabilmente perché sono sciite.

- Si chiese a 'Ayshah, moglie di Maometto, se l'uomo dovesse lavarsi dopo i rapporti sessuali senza eiaculazione. Rispose affermativamente. La sua risposta è citata sotto differenti forme di cui la successiva: "Se le due circoncisioni si incontrano o si toccano, bisogna lavarsi"[2]. Ciò significherebbe che se il sesso maschile circonciso tocca il sesso femminile circonciso, bisogna lavarsi. Se ne deduce che la circoncisione fosse praticata, al tempo di Maometto[3].
- I musulmani giustificano la circoncisione maschile riferendosi ad Abramo, il modello dei credenti, e padre degli ebrei per via di Isacco, e degli arabi per via di Ismaele. Certi tentano di giustificare la circoncisione femminile riferendosi a Hagar, madre di Ismaele. Così, Al-Jahidh (d. 868) scrive: "La circoncisione è praticata tutt'oggi dagli arabi, dagli uomini e dalle donne, in virtù di Abramo e Hagar"[4]. Il giurista classico Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah (d. 1351) scrive:

  È detto, per quanto riguarda la giustificazione della circoncisione delle donne, che quando Sara offrì Hagar ad Abramo, quest'ultimo ebbe dei rapporti sessuali con lei, e che lei rimase incinta. Sara ne fu invidiosa e giurò di tagliarle tre membra. Temendo le tagliasse il naso e le orecchie, Abramo ordinò a Sara di bucare le orecchie di Hagar e di circonciderla. Da allora, questa pratica diventò un dovere legale (*sunnah*) per le donne. Non si può rifiutare questo fatto, così come non si può rifiutare che la marcia tra due montagne [nel pellegrinaggio], ha per origine il cammino di Hagar tra queste due montagne, alla ricerca di soccorso per suo figlio, e che il lancio di sassi contro il diavolo [nel pellegrinaggio], ha per origine il lancio di sassi di Ismaele, alla partenza con Abramo. Così, Dio istituì questo dovere legale per i suoi credenti, in ricordo delle parole del suo amico Abramo, e per rendere omaggio alla sua fede[5].

A partire da questi dati, i giuristi musulmani classici hanno stabilito che la circoncisione maschile debba essere resa obbligatoria. Per quanto riguarda la circoncisione femminile si sono divisi: certi considerandola come obbligatoria, altri considerandola come atto meritorio, facoltativo. Ma nessuno di essi ha lasciato il libero arbitrio alla persona non ancora circoncisa: È il suo tutore che può decidere se farla circoncidere o no. Riportiamo alcune citazioni di questi giuristi:

---

[1] V. le sue due fatwa in: Aldeeb Abu-Sahlieh: Khitan, annessi 5 e 6. V. anche Al-Ghawwabi: Khitan al-banat, p. 50; Al-Jamal: Nihayat al-bayan, p. 47.

[2] V. Al-Bayhaqi: Ma'rifat al-sunan, vol. 1, p. 462-468.

[3] Al-Marsafi: Ahadith al-khitan, p. 15.

[4] Al-Jahidh: Kitab al-hayawan, vol. 7, p. 27.

[5] Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah: Tuhfat al-mawdud, in: Aldeeb Abu-Sahlieh: Khitan, annesso 1. per altre fonti, v. Aldeeb Abu-Sahlieh: Khitan, p. 304-306.

- Ibn-al-Jallab (malikita, d. 988), cita, riportando Malik, il detto di Maometto relativo alle dieci leggi della natura, in cui si parla della circoncisione, e considera la circoncisione come sunnah, sia per gli uomini che per le donne[1].
- Al-Tusi (sciita, d. 1067), dice che non si può lasciare, assolutamente, un uomo incirconciso, anche se molto anziano. In quanto alla donna, dice che la sua circoncisione è un atto molto meritorio, ma che si può anche lasciarla incirconcisa[2].
- Al-Nazawi (ibadita, d. 1162), dice che la circoncisione deve essere resa obbligatoria per ogni musulmano. Se un musulmano rifiuta di farsi circoncidere, può anche essere messo a morte. La circoncisione femminile non è obbligatoria, ma si può ordinare alla donna di circoncidersi, per accrescere l'onore del marito[3].
- Ibn-Qudamah (hanbalita, d. 1223), dice che la circoncisione è un dovere per gli uomini e un atto meritorio, per nulla obbligatorio, per le donne[4].
- Al-Nawawi (shafi'ita, d. 1277), dice che la circoncisione è un obbligo per gli uomini e anche per le donne[5].
- Ibn-Mawdud Al-Musuli (hanafita, d. 1284), dice che la circoncisione è una sunnah per gli uomini e un atto meritorio per le donne. Se gli abitanti di una contrada dovessero decidere unanimemente di abbandonare la circoncisione [maschile e femminile], l'imam dichiarerà loro guerra, perché la circoncisione fa parte dei rituali dell'islam, ed è una sua caratteristica[6].

Se i musulmani hanno generalmente tutti integrato la circoncisione maschile nei loro costumi, esistono alcuni fatti che mettono in dubbio il suo carattere obbligatorio e la sua generalizzazione, al tempo di Maometto:

- Ibn-Hanbal, riporta che 'Uthman Ibn Abu-al-'As (d. 671) fu invitato a una circoncisione. Non essendo giunto, glielo si rimproverò. Egli rispose: "Al tempo del profeta Maometto non praticavamo la circoncisione e non vi eravamo invitati"[7].
- Si rivolse ad Hasan, figlio all'imam 'Ali, la seguente domanda: "Si riporta dei *veridici*, la necessità di circoncidere i figli al settimo giorno, affinché siano purificati, in quanto la terra si lamenta sennò gridando a causa dell'urina del non circonciso. Ora, i nostri barbieri non sanno praticare la circoncisione e non circoncidono il settimo giorno. Abbiamo qui dei barbieri ebrei. Si può dunque far circoncidere i figli musulmani da loro?" L'imam Hasan rispose: "La Sunnah è al settimo giorno. Non contraddite la Sunnah"[8]. La storia dimostra che solo gli ebrei praticavano la circoncisione maschile, e che gli arabi non ebrei non avevano dei barbieri che sapevano praticarla.

---

1 Ibn-al-Jallab: Al-tafri', vol. 2, p. 347.
2 Al-Tusi: Al-nihayah, p. 502.
3 Al-Nazawi: Al-musannaf, vol. 2, p. 42.
4 Ibn-Qudamah: Al-mughni, vol. 1, p. 70-71.
5 Al-Nawawi: Al-majmu', vol. 1, p. 300-301.
6 Al-Musuli: Al-ikhtiyar, vol. 4, p. 167.
7 Ibn-Hanbal, detto 17450.
8 Al-'Amili: Wasa'il al-shi'ah, vol. 15, p. 160.

- Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah (d. 1351) riporta che un emiro di Basrah, in Iraq, chiese agli anziani quale fosse la loro religione. Risposero che erano musulmani. Scoprendo che non erano circoncisi, egli diede ordine di circonciderli. Era inverno, ed alcuni morirono [a causa dell'operazione]. Stupito, Hasan Al-Basri (d. 728) disse: "Al tempo di Maometto, dei bizantini, dei persiani e degli etiopi, si convertirono all'islam, e non furono ispezionati"[1]. Ibn-Qudamah (d. 1223), riporta di lui che "si disinteressava della circoncisione di quelli che si convertivano all'islam, poiché diceva che neri e bianchi, convertiti all'islam al tempo di Maometto, non venivano ispezionati e nemmeno circoncisi"[2].
- Al-Nawawi (d. 1277) riporta, di Ibn-al-Mundhir (d. 931), che "non esiste in materia di circoncisione né interdizione, né data precisa in cui compierla, né sunnah da seguire, e che questo atto rimane nel campo del lecito[3]". Ciò significa che, a suo tempo, si lasciava scegliere alla persona se farsi circoncidere o no.
- Al-Tabari (d. 923), dice che il califfo 'Umar Ibn 'Abd-al-'Aziz (d. 720) scrisse al suo generale dell'esercito, Al-Jarrah Ibn 'Abd-Allah (d. 730), dopo aver conquistato la regione di Kharassan: "Quello che prega davanti a te rivolgendosi alla Mecca, dispensalo dal pagamento del tributo". La gente si affrettò allora a convertirsi all'islam. Si disse allora al generale che la gente si convertiva per non pagare il tributo, e che doveva imporre loro la prova della circoncisione. Il generale consultò il Califfo. Questo gli rispose: "Dio ha mandato Maometto per chiamare la gente all'islam, e non per circonciderli"[4].

Per quanto riguarda la circoncisione femminile, non sembra aver avuto la stessa importanza della circoncisione maschile. Ne riportiamo, a riprova, il fatto che si utilizzasse l'espressione "*figlio di una tagliatrice di clitoride"*, in qualità d'insulto[5]. Segnaliamo anche che Maometto aveva quattro figlie; i biografi di Maometto non fanno nessuna menzione del fatto che le abbia circoncise. Ibn-al-Haj dice, a questo riguardo, che: ci furono divergenze d'opinione, in merito al fatto d'imporre la circoncisione femminile a tutte le donne, o d'imporla solo a quelle d'Oriente che avevano un'escrescenza, e non a quelle del Maghreb che non ne avevano. Di conseguenza, solo le orientali sarebbero state sottomesse alla circoncisione femminile[6].

Sembra anche che la circoncisione femminile sia stata riservata a una classe sociale. Così certi detti parlano in generale della circoncisione delle donne, altri parlano invece della circoncisione delle schiave (*jariyah*). Al-Baji (d. 1081), riporta che Malik avrebbe detto: "Quello che acquista una schiava per tenersela, che la circoncida. Se invece intende rivenderla, non è tenuto a circonciderla"[7].

---

[1] Aldeeb Abu-Sahlieh: Khitan, annesso 1.
[2] Ibn-Qudamah: Al-mughni, vol. 1, p. 70.
[3] Al-Nawawi: Al-majmu', vol. 1, p. 309.
[4] Al-Tabari: Tarikh, vol. 3, p. 592.
[5] Si trova questo insulto nella raccolta di Ibn-Hanbal, detto 15647.
[6] Ibn-al-Haj: Al-madkhal, vol. 2, p. 296.
[7] Al-Baji: Kitab al-muntaqa, vol. 7, p. 232.

2) Il dibattito attuale

Oggi la circoncisione maschile è praticata in modo generalizzato, in Egitto e negli altri paesi musulmani, e fa raramente discutere le autorità religiose. Per quanto riguarda la circoncisione femminile, è praticata in certi paesi musulmani, dove però le autorità religiose hanno opinioni diametralmente opposte fra loro, in merito. Certi la difendono con le unghie e coi denti, basandosi sulle fonti classiche, mentre altri tentano di abolirla, contestando la sua legittimità a livello religioso. Parecchie fatwa sono state pubblicate dagli uni e dagli altri[1]. Secondo le statistiche del 2005, il 95.8% delle donne egiziane tra i 15 e 45, sono circoncise[2]. Numerosi paesi musulmani non conoscono tuttavia la circoncisione femminile (Iran, paesi dell'Africa del Nord, Giordania, Siria, ecc.), ma non esistono informazioni certe a questo livello. Difatti si è scoperto solamente recentemente che la circoncisione femminile viene praticata nel Nord dell'Iraq[3].

La messa in discussione della circoncisione maschile e femminile, necessita assolutamente di una rianalisi della loro pertinenza a livello religioso.

Come abbiamo visto, i vecchi giuristi hanno tentato di stabilire la pertinenza della circoncisione maschile, invocando il versetto 2:124, citato sopra, relativo agli ordini che furono impartiti ad Abramo. Questa presa di posizione viene tuttavia rigettata da Al-Shawkani (d. 1834)[4], dallo sceicco 'Abduh (d. 1905)[5], e dallo sceicco Shaltut (d. 1964)[6]. Altri considerano che il silenzio del Corano, in merito alla circoncisione, sia motivato dal fatto che essa, sia maschile che femminile, è contraria alla filosofia del Corano, che insiste sulla perfezione della creazione di Dio, e vieta di attentarle, salvo in caso di sanzione penale. Diamo qui i versetti invocati:

> È lui che vi plasma come vuole negli uteri (3:6).
>
> Signore, non hai creato tutto questo invano (3:191).
>
> Ogni cosa ha giusta misura presso di lui (13:8).
>
> Pensavate che vi avessimo creati per celia e che non sareste stati ricondotti a noi? (23:115).
>
> Benedetto [...] colui che ha creato ogni cosa e le ha dato giusta misura (25:1-2).
>
> Natura originaria che Dio ha connaturato agli uomini; non c'è cambiamento nella creazione di Dio (30:30).
>
> Egli [...] ha perfezionato ogni cosa creata e dall'argilla ha dato inizio alla creazione dell'uomo (32:6-7).
>
> Non creammo invano il cielo e la terra e quello che vi è frammezzo (38:27).
>
> Vi ha dato forma - e che armoniosa forma vi ha dato (40:64).

---

1 Aldeeb Abu-Sahlieh: Khitan, annessi 3-13, 20, 21 e 24.

2 Egypt: DHS, 2005, p. 211: www.measuredhs.com/pubs/pub_details.cfm?ID=586&srchTp=ctry.

3 Christian Science Monitor, 10 agosto 2005, in: www.csmonitor.com/2005/0810/p06s01-woiq.html; Women living under Muslim laws, 27 agosto 2005, in: www.wluml.org/english/newsfulltxt.shtml?cmd%5B157%5D=x-157-318379.

4 Al-Shawkani: Fath al-qadir, vol. 1, p. 139-140.

5 'Abduh: Tafsir, vol. 1, p. 454.

6 Aldeeb Abu-Sahlieh: Khitan, annesso 7.

> Ogni cosa creammo in giusta misura (54:49).
>
> Vi ha plasmati in una forma armoniosa (64:3).
>
> O uomo, cosa mai ti ha ingannato circa il tuo nobile Signore che ti ha creato, plasmato e t'ha dato armonia e che ti ha formato nel modo che ha voluto? (82:6-8).
>
> Invero creammo l'uomo nella forma migliore (95:4).
>
> Dio maledice colui che disse: "Certamente mi prenderò una parte stabilita dei tuoi servi, li condurrò alla perdizione, li illuderò con vane speranze, darò loro ordini ed essi taglieranno gli orecchi degli armenti; io darò gli ordini e loro snatureranno la creazione di Dio". Chi prende Satana per patrono al posto di Dio, si perde irrimediabilmente (4:118-119).

Se consideriamo che la circoncisione, tanto maschile quanto femminile, è una mutilazione di un organo sano, insostituibile, il quale ha un ruolo innegabile nella protezione del glande e nella relazione sessuale, dobbiamo ammettere che questa pratica viola il Corano e può solamente essere biasimata dal Corano stesso. In più, i versetti 4:118-119 considerano il fatto di tagliare gli orecchi al bestiame, come obbedienza a Satana. Che cosa dire allora dal fatto che si attenti all'integrità fisica dell'essere umano?!

Il fatto che il Corano sottolinei la perfezione della creazione, è invocato oggi dagli autori musulmani che si oppongono alla circoncisione femminile[1]. Questi autori evitano di generalizzare il concetto, per estendere la loro opposizione anche alla circoncisione maschile. Così, 'Uways scrive che la circoncisione femminile "attenta al corpo della ragazza e la priva di una parte dell'organo sessuale e naturale che Dio ha creato per una ragione e uno scopo che lui conosce". Ma distingue tra le circoncisioni femminile e maschile, quest'ultima non essendo, secondo lui, un'ablazione di una parte dell'organo sessuale dell'uomo, ma la rimozione di una pelle superflua (*jild za'id*)[2]. Si trovano, tuttavia, degli autori che parlando di ablazione sia in merito alla circoncisione maschile, che a quella femminile. Tra costoro c'è la scrittrice e medico egiziana Nawal Al-Saadawi, che scrive:

> Il senso generale della religione è l'uguaglianza, la giustizia, l'amore e la salute per tutti gli esseri umani, uomini e donne. Non può esistere una religione che esalti la malattia, la mutilazione dei corpi delle ragazze, e l'ablazione dei loro clitoridi. Se la religione proviene da Dio, come può allora ordinare di tagliare un organo del corpo creato da lui stesso? È presunto che Dio non crei gli organi arbitrariamente. È impossibile che Dio crei il clitoride nel corpo della donna, per poi rivelare una religione che ordini lei di tagliarlo. Sarebbe una grave contraddizione, in cui Dio non potrebbe certo cadere. Così, Dio creò il clitoride come organo sensibile, per la relazione sessuale, il cui unico obiettivo era di far provare piacere sessuale alla donna. Questo significa che Dio concede alla

---

1 Al-Najjar: Mawqif al-islam, p. 9; Da'ud: Al-khifad al-far'uni, p. 22-23; Aldeeb Abu-Sahlieh: Khitan, annesso 12.

2 'Uways: Khitan al-inath, p. 9 e 12.

> donna di provare questo piacere, e che per lei provarlo è necessario alla sua salute psichica[1].

Questo e altri testi[2], condannano chiaramente la circoncisione femminile, ma mantengono il silenzio in merito alla circoncisione maschile. Al-Saadawi ha negli ultimi anni rivelato che questo suo silenzio al riguardo, era dovuto al rispetto della censura, che le impediva di schierarsi, per scritto, contro la circoncisione maschile. Così, in un articolo del 5 febbraio 1995, dice:

> Da quando ho finito la Facoltà di medicina nel dicembre 1954, ho sentito una grande responsabilità al riguardo di ciò che si chiama la circoncisione o l'ablazione di una parte del corpo del ragazzo o della ragazza, compiuta col pretesto di motivi igienici, morali, religiosi o estetici.
>
> Negli anni sessanta ero membro del Sindacato dei medici. Sono intervenuta in una seduta per chiedere al Consiglio del sindacato di vietare la circoncisione dei ragazzi e delle ragazze in Egitto. Ma la maggioranza ha rifiutato di discutere su questo tema. Diceva che la circoncisione maschile era utile per la salute, la pulizia e la forma, e che si tratta di un'operazione leggera, di purificazione, simile a quella del taglio delle unghie. Certi medici dicevano che fosse un'usanza antica, molto utile per la salute, addirittura menzionata nell'Antico Testamento e che noi, i musulmani, credessimo a quanto scritto nell'Antico Testamento, nel Vangelo e nel Corano [...].
>
> Non potevo convincere i miei colleghi presenti nel Sindacato. Sono ricorsa allora alla scrittura, per rivolgermi al pubblico. All'inizio, la censura cancellava tutto ciò che riguardava la circoncisione maschile o femminile. Poi, negli anni sessanta, ha cominciato ad alleggerire il suo controllo, permettendomi di scrivere contro la circoncisione femminile. Ma la censura riusciva sempre a cancellare gli elementi più importanti del mio discorso. Per quanto riguarda la circoncisione maschile, non permetteva che si scrivesse una benché minima cosa contro di essa[3].

Al-Saadawi ha confermato la sua opposizione alla circoncisione maschile in altri articoli, e nella sua prefazione al volume primo del nostro libro sulla circoncisione, scritto in lingua araba[4].

Un altro autore merita di essere menzionato. Si tratta di Jamal Al-Banna, cadetto rispetto al fratello Hasan Al-Banna, fondatore dei Fratelli musulmani. Da noi interpellato in merito, ha redatto un testo che abbiamo pubblicato come allegato nel volume primo del nostro libro sulla circoncisione[5]. In questo testo, Al-Banna rigetta la circoncisione maschile e femminile ricordando, oltre al danno fisico che ne deriva, che la creazione di Dio è perfetta. Dice:

---

1 Al-Saadawi: Al-mar'ah wal-sira' al-nafsi, p. 74.
2 V. per esempio: Al-Saadawi: The hidden face of Eva, p. 42.
3 Al-Saadawi: Haqa'iq al-tib al-jadidah.
4 V. Al-Saadawi: Marrah ukhra; Al-Saadawi: Awqifu khitan al-dhukur; e la prefazione del mio libro: Aldeeb Abu-Sahlieh: Khitan, p. 11-16.
5 Aldeeb Abu-Sahlieh: Khitan, annesso 23.

> Il versetto coranico "Invero creammo l'uomo nella forma migliore" (95:4) contraddice chi pretende che la circoncisione serva a correggere un'imperfezione della natura umana, e tale pretesa contraddice il testo coranico. Dio ha voluto che gli uomini e le donne fossero creati nella forma più perfetta [...]. Credo fermamente che sia un diritto degli uomini e delle donne quello di vivere come Dio li ha creati, e credo che Dio abbia dato forma ad ogni organo nel modo più perfetto, e la stessa cosa vale per quanto riguarda gli organi sessuali dell'uomo e della donna.

Non basta tuttavia tagliare ogni legame tra la circoncisione e il Corano. Bisogna affrontare anche la Sunnah. Abbiamo visto, riportando i detti di Maometto, che questi detti sono già stati messi in dubbio da parte degli autori classici. Questi dubbi sono risollevati anche da Al-Shawkani, che scrive: "In verità, non esiste alcuna prova autentica che sostenga il carattere obbligatorio della circoncisione [maschile e femminile]"[1]. Questi pensieri sono ripresi dallo sceicco Shaltut, che li applica alla circoncisione maschile e femminile[2], e da Sabiq[3], che pure li applica ad entrambi, mentre sono ripresi da Al-'Awwa[4], che li applica alla circoncisione femminile.

Gli oppositori alla circoncisione maschile ricusano le argomentazioni in favore, tratte dalla Sunnah. È il caso di 'Isam-al-Din Hafni Nasif, che ha tradotto in arabo un libro americano contro la circoncisione, intitolato *In the name of humanity*[5], sotto il titolo *La circoncisione è un errore ebraico nocivo*[6]. Ha scritto una lunga prefazione, intitolata *Ricerca nelle nazioni musulmane sulla circoncisione, che è una delle tracce israelitiche nell'islam*[7]. Questo libro è stato pubblicato (nel 1971?) da una casa editrice governativa, che non l'ha pubblicizzato. È sparito velocemente dalle librerie. Ma il giornalista satirico Muhammad 'Afifi ne ha fatto un resoconto molto positivo, e ha appoggiato molto la posizione di Nasif[8].

L'attribuzione della circoncisione agli ebrei si trova anche in un libro del giudice libico pensionato Mustafa Kamal Al-Mahdawi[9]. Si segnala, a questo riguardo, che questo giudice appartiene a una corrente di pensiero che rigetta praticamente ogni riferimento alla Sunnah, e accetta, come fonte per il diritto musulmano, soltanto il Corano.

Nel mese di aprile 2004, ho incontrato un gruppo di giovani universitari egiziani musulmani e cristiani dei due sessi, che lavorano assiduamente ad un libro corredato da immagini, scritto in lingua araba, contro la circoncisione tanto maschile quanto femminile, basandosi in modo particolare sulle mie ricerche. La pubblicazione di questo libro è stata chiesta da UNICEF-Egitto, che ha tentato di dissuaderli affinché si limitassero a trattare della circoncisione femminile, ma il gruppo in questio-

---

1. Al-Shawkani: Nayl al-awtar, in: Aldeeb Abu-Sahlieh: Khitan, annesso 2.
2. Shaltut, in: Aldeeb Abu-Sahlieh: Khitan, annesso 8.
3. Majallat al-tahrir, 28.10.1958, citata in: Ahmad: Ara' 'ulama al-din, p. 12-13.
4. Al-'Awwa: Khitan al-banat, in: Aldeeb Abu-Sahlieh: Khitan, annesso 12.
5. Lewis: In the name of humanity.
6. Lewis: Al-khitan dalalah isra'iliyyah mu'dhiyah.
7. V. il testo di questa prefazione in: Aldeeb Abu-Sahlieh: Khitan, annesso 20.
8. 'Afifi: Murshid al-hayran, testo in: Aldeeb Abu-Sahlieh: Khitan, annesso 21.
9. Al-Mahdawi: Al-bayan bil-Qur'an, vol. I, p. 348-350.

ne si è rifiutato di ottemperare alle condizioni, e ha voluto trattare anche la circoncisione maschile, a rischio di vedersi rigettare il testo e di ritrovarsi gli onorari soppressi. Tutti i suoi membri considerano ingiustificata la distinzione fatta dall'UNICEF, tra circoncisioni maschili e femminili. Se un tale libro vedrà la luce, e verrà distribuito in Egitto, sarà il primo caso nella storia in cui un'organizzazione internazionale, che non rispetta i diritti dell'uomo, si è dovuta piegare alla volontà della gente.

VI. Il dibattito medico

1) La circoncisione tra dibattiti religiosi e dibattito medico

Un elemento nuovo è apparso, nel secolo passato, in seno al dibattito attorno alla circoncisione maschile e femminile: quali siano i vantaggi e gli svantaggi, a livello medico, relativi a queste due pratiche. La prima questione che si pone, è di sapere se sia possibile utilizzare argomentazioni di tipo medico, in merito ad una pratica che si crede innanzitutto religiosa. Un medico ebreo britannico scrive:

> La circoncisione è un'alleanza tra Dio e Abramo e i suoi discendenti, secondo la Torah [...]. Perciò non c'è dibattito, all'interno al giudaismo, in merito alla necessità o non necessità della circoncisione, in seno alla legge ebraica. Non c'è ragione per cercare giustificazioni basate sulla salute o su altri motivi. La circoncisione è un comandamento di Dio e, per questa ragione, nessun intervento può persuadere gli ebrei religiosi ad interrompere la pratica di questo rituale[1].

Il Dr Shimon Glick, direttore del Centro di educazione medica dell'università di Ben-Gurion, in Israele, mi ha mandato, nel 1994, un articolo di Kreiss e Hopkins, concernente la circoncisione e la prevenzione dell'AIDS. Ha allegato all'articolo un piccolo biglietto, scritto a mano, in cui dice: "Per conoscenza vostra e dei vostri colleghi. Se Dio comanda un'azione, non può essere nociva!"

Nel film di Victor Schonfeld *It's a boy*, diffuso da una televisione britannica nel 1995, sulla circoncisione di un bimbo ebreo, che per questo finì in cure intense, il Dr Morris Sifman, membro medico dell'*Initiation Society*, un'organizzazione che avvince i *mohel*, afferma:

> Se si scoprisse che la circoncisione fosse realmente nociva, saremmo forse portati a riconsiderarne la pratica. Ma non ho dubbi, il benché minimo dubbio, che ciò non avverrà mai, perché un comandamento dato da Dio, può essere solamente un buon comandamento[2].

Si ritrova una posizione simile presso un giurista musulmano egiziano, a proposito della circoncisione femminile. Alla domanda: "Che cosa fare se la scienza contraddicesse le norme religiose?", risponde:

> Ciò che conta è la norma religiosa, anche se contraddice la scienza. Questo risulta dal fatto che il rispetto della norma religiosa è in se un'ubbidienza a Dio, anche se non vediamo la ragione di questa norma. Prova ne è il fatto che si baci

---

1 Glass: Religious circumcision, p. 17.

2 It's a boy, film di Victor Schonfeld, 1995, Broadcast Channel 4 TV, 21.9.1995; Price: Male non-therapeutic circumcision, p. 432.

> la pietra nera, e che si gettino dei sassi, durante il pellegrinaggio, in ubbidienza alla norma religiosa, anche se non sappiamo che ragione ci sia di compiere questi gesti. Questo costituisce il massimo dell'adorazione di Dio e dell'ubbidienza verso di Dio[1].

Ma si ricrede:

> Non si può nemmeno immaginare che la scienza possa contraddire le norme religiose. E se una tale contraddizione dovesse presentarsi, sarebbe a causa di un errore nell'opinione scientifica, e non nella norma religiosa. Ora, la circoncisione femminile si basa su dei detti profetici nobili, e Maometto "non parla d'impulso: non è che una Rivelazione ispirata" (53:3-4). Di conseguenza, la sua approvazione in merito alla circoncisione femminile, sta a significare che quest'ultima deve portare necessariamente dei benefici. Se la scienza è oggi incapace di scoprire questi benefici, verrà un giorno in cui sarà in grado di farlo. Questo è stato il caso in merito alla circoncisione maschile, di cui si sono oggi scoperti i benefici sconosciuti agli scienziati nel passato. Così, i suoi oppositori hanno cambiato il loro parere, finendo per sostenerla, al punto che oggi è praticata in tutte le regioni del mondo. Maometto è giunto come una "misericordia per il creato" (Corano 21:107), e perciò non può averci comandato di fare qualcosa che sia pregiudizievole per noi[2].

2) I danni per la salute

La circoncisione è un'operazione che talvolta comporta dei rischi mortali. I rabbini se ne sono resi conto, ma hanno insistito sulla necessità di compiere questo rituale religioso. Così, il Talmud non dispensa un figlio dalla circoncisione, a meno che almeno due fratelli o nipoti, da parte di madre, non siano deceduti a causa della circoncisione[3], e si suppone che ciò sia avvenuto a causa di un'emofilia ereditaria. Al-Nazawi (d. 1162) ricorda che esiste la dispensa di circoncidere il figlio, se egli appartiene ad un gruppo di cui si sa che i figli rischiano di morire, in seguito alla circoncisione[4].

Al-Jahidh (d. 868) descrive alcune complicazioni che subentravano alla circoncisione, ai suoi tempi, particolarmente quando essa aveva luogo in periodo di grande freddo o di grande caldo[5]. Si trovano, nei libri dei giuristi classici, numerosi riferimenti a casi di decessi e di deformità, risultanti dalla circoncisione, e quali conseguenze giuridiche questi casi generino. Il famoso chirurgo Al-Zahrawi (d. 1036), indica i metodi per curare le complicazioni[6].

Nonostante i suoi rischi, la circoncisione viene praticata da più di duemila anni, in nome della religione. Ma si comincia a chiedersi se valga la pena di esporsi a tali rischi. I difensori della circoncisione, hanno cercato di minimizzarli. I medici arabi

---

1 Taha: Khitan al-inath, p. 72.
2 Taha: Khitan al-inath, p. 72-73. V. anche p. 86; Al-Banna: Ra'y, p. 86.
3 Barth: Berit mila, p. 164.
4 Al-Nazawi: Al-musannaf, vol. 2, p. 44.
5 Al-Jahidh: Kitab al-hayawan, vol. 7, p. 25-27.
6 Albucasis: On surgery and instruments, p. 401.

si riferiscono spesso agli autori occidentali che la pensano come loro, per dimostrare che la circoncisione è un'operazione auspicabile, poiché è comandata da Dio.

Basandosi particolarmente sui dati forniti da Wiswell, il più grande propagandista americano in favore della circoncisione maschile, il Dr Pasha scrive nel suo libro in arabo, intitolato *I segreti della circoncisione si manifestano nella medicina moderna*:

> Le complicazioni relative alla circoncisione maschile sono molto rare. Uno studio condotto su 100'000 bambini circoncisi, dimostra che il tasso di queste complicazioni non supera il 2/1000. Queste complicazioni si limitano ad emorragie facili da curare, o a infezioni leggere. Su due milioni di bambini circoncisi, non ce n'è stato che uno ad essere deceduto in seguito a circoncisione, ed essa praticata da una persona ordinaria, a casa. Tali cifre [di decesso] sono insignificanti, se le si paragona ai 225-317 casi di morti causate, annualmente, dal cancro del pene. Tali decessi avrebbero potuto essere evitati, se si fosse ricorso alla legge della natura che Dio ha stabilito, ovvero alla circoncisione[1].

Gli oppositori alla circoncisione, ribattono che non esistono, negli Stati Uniti, delle statistiche ufficiali affidabili, relative alle complicazioni che subentrano alla circoncisione maschile. Questo apre la strada ad ogni tipo di speculazioni contraddittorie. Così, nel 1978, un autore segnalò che le complicazioni mediche erano pari all'1% dei casi studiati, mentre Romberg considerò, nel 1985, che il tasso, relativo agli stessi casi, era pari al 5-10%[2]. Ho posto la domanda al medico americano Denniston, durante il quarto Simposio internazionale, che ha avuto luogo a Losanna, nel 1996. Ha risposto che il tasso di complicazioni che subentrano alla circoncisione, è pari al 100%, poiché consiste in tagliare una parte sana del corpo umano, riducendone così la funzionalità naturale.

Va da sé che il tipo complicazioni dipende dalle modalità dell'operazione, e dal grado di circoncisione. In mancanza di antibiotico o di medicinale, la minima infezione può condurre al peggio. Si indicano, tra i danni che la circoncisione può provocare: l'emorragia, l'infezione della ferita, la ritenzione urinaria, la necrosi del glande, la ferita e la perdita del glande, l'eliminazione eccessiva della pelle del pene, la scomparsa del pene, la fistola uretrale, la fimosi, l'ulcera ematica, l'ipospadia non scoperta, il pericolo legato all'anestesia, la deformità esterna del pene, la perdita del pene (ciò che implica talvolta il successivo cambiamento di sesso), e infine la morte. Oltre alle complicazioni suddette, la circoncisione, così come praticata dagli ebrei, presenta una complicazione particolare, dovuta alla *mezizah*, procedimento per il quale il circoncisore succhia il pene del bambino dopo averlo circonciso. Questo procedimento ha dato origine a infezioni ed epidemie tra gli ebrei[3]. Bisogna aggiungere che gli ebrei circoncidono all'ottavo giorno. Ora, a questa età,

1 Pasha: Asrar al-khitan, p. 64-65. La stessa tendenza da Al-Bar: Al-khitan, p. 107-109 e Al-Qadiri: Al-khitan, p. 100.
2 Romberg: Circumcision the painful dilemma, p. 198.
3 Aldeeb Abu-Sahlieh: Circoncision, p. 89.

il prepuzio non è separato dal glande. Bisogna perciò lacerarlo, provocando dunque un rischio supplementare d'emorragia.

I giuristi musulmani classici parlano solamente delle complicazioni che subentrano alla circoncisione maschile. Ibn-Hazm (d. 1064) riporta tuttavia le conseguenze giuridiche per la pratica dell'ablazione della pelle del pube, del clitoride o delle labbra[1]. Ma si ignora se queste ablazioni siano il risultato della circoncisione femminile. Inoltre, Nafzawi (d. 1324) indica tra i soprannomi dati alla vagina quello di "la blindata". Lo attribuisce alla vagina stretta per natura o in seguito a una circoncisione non riuscita, nella quale le due labbra, essendo ferite, hanno formato tra loro una cicatrice spessa, che chiude la vagina. In quest'ultimo caso, per rendere la vagina accessibile bisogna aprirla col bisturi[2].

Oggi, i difensori della circoncisione femminile tentano, come fanno i difensori della circoncisione maschile, di minimizzare o di negare i danni fisici che derivano da questa pratica. Così, Najahi 'Ali Ibrahim, della Facoltà di diritto dell'Azhar, scrive:

> La gente si è occupata, in questi giorni, della circoncisione femminile, imposta a tutte [...], per fomentare il dubbio della gente verso ciò che è stato ereditato dalle generazioni passate. Ne parlano, mentre avrebbero fatto meglio a tacere, in quanto non hanno sofferto delle malattie che derivano da questa pratica, come emorragia, sterilità, infezione dell'uretra, ritenzione dell'urina, ritenzione del sangue mestruale, fistole urinarie, e altre malattie, e nemmeno ne hanno sopportato i rischi. Tutto questo non l'hanno sperimentato e nemmeno l'hanno fatto i loro antenati nel passato[3].

Come per la circoncisione maschile, le complicazioni dipendono dalle modalità dell'operazione. In mancanza di antibiotico e di medicinale, la minima infezione può condurre al peggio. Si indicano, tra i danni che possono risultare dalla circoncisione femminile, l'emorragia, i danni agli organi attigui, la difficoltà ad urinare, le infezioni, la deformità, la sterilità, la difficoltà a partorire, la lesione delle ghiandole di Bartholin, le difficoltà mestruali e il decesso. Oltre alle complicazioni suddette, l'infibulazione può causare complicazioni particolari, quali la formazione di calcoli dietro le cicatrici, la difficoltà a effettuare degli esami degli organi sessuali a causa della loro chiusura, l'accumulo di sangue e di urina dietro le cicatrici e il subentrare della conseguente infezione.

3) Circoncisione e piacere sessuale

Gli ambienti religiosi ebraici hanno visto nella circoncisione maschile un mezzo per ridurre il piacere sessuale dell'uomo e della sua compagna. Hanno appoggiato questa pratica a causa della loro percezione negativa della sessualità. Filone (d. 54) scrisse che il primo scopo della circoncisione fosse "l'eccisione dei piaceri che stregano lo spirito"[4]. Giustifica il fatto che l'Antico Testamento prescriva la circoncisione degli uomini e non delle donne, per il fatto che "più della donna, l'uomo è

---

1 Ibn-Hazm: Al-Muhalla, vol. 10, p. 458.
2 Nefzaoui: Il giardino profumato, p. 302.
3 Ibrahim: Al-khitan, p. 7-8; v. anche p. 11.
4 Philon: De specialibus legibus, libro I, II.

sensibile al piacere, e vuole sposarsi, cosa per cui è più preparato. È perciò che il legislatore non si è occupato della donna, e tramite la circoncisione ha simbolicamente posto un limite agli eccessivi impulsi dell'uomo"[1]. Maimonide (d. 1204) scrisse:

> Credo che alcuni dei significati della circoncisione, siano quelli di ridurre la coabitazione, di indebolire l'organo sessuale e di limitarne l'azione, lasciandolo a riposo il più possibile. Che la circoncisione indebolisca la concupiscenza e diminuisca, talvolta, la voluttà, è una cosa indubbia, perché se fin dalla nascita si decapita questo membro, togliendogli la sua copertura, ne sarà certamente indebolito[2].

Il famoso teologo copto Ibn-al-'Assal (d. v. 1265), vide nella pratica della circoncisione un'utilità: "Certi medici filosofi distinti, dicono infatti che la circoncisione indebolisca lo strumento della voluttà, e che questo sia unanimemente augurabile"[3]. Il riferimento qui è certamente a Maimonide, deceduto al Cairo nel 1204. Si trova la stessa idea presso Tommaso d'Aquino (d. 1274), che si riferisce espressamente a Maimonide[4].

La stessa opinione si trova presso i giuristi musulmani. Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah (d. 1351) scrisse che la circoncisione, tanto maschile quanto femminile, moderava la concupiscenza, che "se è esagerata, fa dell'uomo un animale; e se è annientata, fa di lui una cosa inanimata. Così, la circoncisione modera questa concupiscenza. È per questo che non si trovano uomini né donne, non circoncisi, sazi dell'accoppiamento"[5]. Al-Mannawi (d. 1622) riporta dell'imam Al-Razi (senza precisarne meglio l'identità), che:

> Il glande è molto sensibile. Se rimane nascosto nel prepuzio, fortifica il piacere durante l'accoppiamento. Se il prepuzio è tagliato, il glande si indurisce e il piacere si indebolisce. È ciò che si auspica la nostra legge: ridurre il piacere senza sopprimerlo totalmente; un giusto mezzo tra l'eccesso e la negligenza[6].

Oggi, gli oppositori alla circoncisione maschile si riferiscono ai vecchi autori, sostenendo anche loro che essa riduca il piacere sessuale, il quale è invece, secondo gli oppositori, da considerare come un diritto dell'individuo. Dicono che questo piacere è ottenuto non tramite il glande, ma tramite la corona del glande, il frenulo e il prepuzio. La circoncisione priva l'uomo di una parte della pelle del pene, più o meno grande, a dipendenza del taglio, e che può corrispondere anche all'80% del totale di questa pelle. La parte tagliata contiene 78 metri di nervi, e più di 20.000 terminali nervosi. Colla circoncisione, i muscoli del prepuzio, le ghiandole, le membrane mucose e il tessuto epiteliale vengono distrutti. Capita anche che la

---

1 Philon: Quaestiones et solutiones in Genesim, libro III, 47.

2 Maïmonide: Le guide des égarés, p. 606.

3 Ibn-al-'Assal: Al-majmu' al-safawi, vol. 2, p. 418-421.

4 Thomas d'Aquin: Somme théologique, IIIa, q. 70, a. 3, arg. 1 e ad 1 (tomo 4, p. 525).

5 Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah: Tuhfat al-mawdud, in: Aldeeb Abu-Sahlieh: Khitan, annesso 1.

6 Al-Mannawi: Fayd al-qadir, vol. 3, p. 503.

circoncisione leda il frenulo[1]. Il prepuzio amputato e la mancanza della materia lubrificante del pene rendono l'atto sessuale più doloroso sia per la donna che per l'uomo. Quest'ultimo è costretto, talvolta, a ricorrere a un lubrificante chimico, nocivo per la salute.

Vedendo che l'etica sessuale sta cambiando, i difensori della circoncisione maschile ribaltano le argomentazioni dei loro antenati. Affermano oramai che la circoncisione non riduca la concupiscenza, poiché i circoncisi e le loro compagne non se ne lamentano. Considerano che potrebbe anzi far provare più piacere, in quanto ritarda l'eiaculazione. Tali argomentazioni si trovano espresse da autori egiziani. Così, il Dr Ramadan dice che l'ablazione del prepuzio "denuda il glande e aumenta la sua capacità di godere"[2]. In quanto ad Al-Sayyid, scrive:

> Sembra che la circoncisione maschile abbia un effetto indiretto sulla potenza sessuale. Statistiche di certi istituti scientifici dimostrano che la copula dei circoncisi dura molto più tempo di quella dei non circoncisi, poiché questi ultimi eiaculano più precocemente. Di conseguenza, i circoncisi godono di più e offrono più godimento e soddisfazione alla loro compagna, di quanto non facciano i non circoncisi[3].

Non c'è alcuna prova scientifica che stabilisca un legame tra la non circoncisione e le eiaculazioni precoci. Negli Stati Uniti o in Israele, due paesi con un alto tasso di circoncisi, pure questi ultimi soffrono di questo difetto.

In merito alla circoncisione femminile, si è di fronte alla stessa controversia che ha per oggetto la circoncisione maschile. I giuristi musulmani classici vedevano in essa un mezzo per ridurre la concupiscenza, ragione per cui l'appoggiavano. Uno dei detti di Maometto stabilisce un legame tra questa pratica e la qualità del piacere sessuale. Rivolgendosi a una donna, che praticava la circoncisione, le avrebbe detto: "Taglia poco e non esagerare, perché ciò rende il viso più radioso ed è meglio per l'uomo". Commentando questo detto, Al-Jahidh (d. 868) scrisse:

> La donna col clitoride prova un piacere che la circoncisa non prova. Questo piacere decresce in proporzione alla quantità mutilata. Il profeta disse alla donna che praticava la circoncisione: "Oh Um-'Atiyyah, taglia poco e non esagerare, perché ciò rende il viso più radioso ed è meglio per l'uomo". Si direbbe che il profeta volesse ridurre la concupiscenza di lei, al fine di renderla moderata. Perché se la concupiscenza fosse stata annientata, il piacere non si sarebbe prodotto, e i rapporti fra i coniugi sarebbero diminuiti. Ora, i rapporti fra i coniugi servono ad impedire quelli legati a comportamenti dissoluti. Il giudice Jannab Ibn Al-Khashkhash sostiene d'aver contato le circoncisioni femminili di un villaggio, e avere scoperto che le donne caste erano circoncise, mentre le licenziose erano non circoncise. L'adulterio e la ricerca di uomini sono più diffusi fra le donne [non circoncise] dell'India, di Bisanzio e della Persia, perché

---

[1] Fleiss: Where is my foreskin? p. 41; Cold; Taylor: The prepuce, p. 1 e 37-38; Laumann: Circumcision, p. 1052-1057.

[2] Ramadan: Khitan al-inath, p. 67.

[3] Ibn-'Asakir: Tabyin al-imtinan bil-amr bil-khitan, prefazione, p. 12. V. anche Khadir, in: Aldeeb Abu-Sahlieh: Khitan, annesso 24.

> provano più concupiscenza verso gli uomini. È la ragione per cui l'India ha costruito delle case per prostitute. Si dice che ciò derivi dal fatto di avere un clitoride e un prepuzio voluminosi[1].

Questo passaggio è citato spesso dai giuristi classici e moderni[2]. Secondo Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah (d. 1351), la circoncisione, tanto maschile quanto femminile, modera la concupiscenza che "se è esagerata, fa dell'uomo un animale; e se è annientata, fa di lui una cosa inanimata. Così, la circoncisione modera questa concupiscenza. Perciò, non si trovano mai uomini e donne non circoncise, che siano sazi dell'accoppiamento"[3]. Al-Baji (d. 1081) recita al Malik che disse: "Quello che acquista una schiava per tenersela, che la circoncida. Se invece intende rivenderla, non è tenuto a circonciderla"[4]. Ciò significa che la schiava circoncisa sarebbe stata più facile da dominare, a casa.

Gli oppositori moderni alla circoncisione femminile, basano la loro opposizione, tra l'altro, sul fatto che essa riduca la capacità della donna di provare piacere sessuale, cosa che è invece considerata essere un diritto dell'individuo. Così, Nawal Al-Saadawi, lei stessa circoncisa, scrive:

> Il clitoride si distingue per il fatto di essere il solo organo erettile al momento dell'eccitazione sessuale, e per essere il nervo più sensibile al piacere sessuale. È esso che guida la relazione sessuale, dall'inizio alla fine. Senza di esso la donna non può giungere all'orgasmo[5].

I difensori attuali della circoncisione femminile affermano, al contrario, che la circoncisione non riduca la concupiscenza, e che possa anzi far provare più piacere sia all'uomo che alla donna, se essa è praticata nei limiti stabiliti dal detto di Maometto: "Taglia poco e non esagerare". Comunque, anche se la circoncisione fosse esagerata, non impedirebbe alla donna di provare piacere sessuale. Inoltre, gli uomini appartenenti a certe culture preferiscono le donne circoncise alle non circoncise.

Segnaliamo che, negli Stati Uniti, esistono arringhe in favore della circoncisione femminile: in un articolo datato 1973, del Dr Wollman, un chirurgo ginecologo al *Maimonides Hospital*[6]; e in un libro datato 1975, del Dr Burt, intitolato *La chirurgia dell'amore*[7]. Pure le pubblicazioni popolari americane si sono schierate in favore di questa pratica. *Playgirl* ha pubblicato, a ottobre 1973, un articolo intitolato *La circoncisione per le donne è il più dolce di tutti i tagli*[8], seguito, a maggio 1975, da un articolo intitolato *Un intervento da 100 US$, per una vita sessuale da un milione di dollari*[9]. Questa rivista ha pubblicato, a ottobre 1975, una lettera di ringra-

---

1 Al-Jahidh: Kitab al-hayawan, vol. 7, p. 27-29.

2 V. particolarmente Al-Nazawi: Al-musannaf, vol. 1, p. 40; Ibn-Taymiyyah: Fiqh al-taharah, p. 69; Ibn-Taymiyyah: Fatawa al-nisa', p. 17.

3 Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah: Tuhfat al-mawdud, in: Aldeeb Abu-Sahlieh: Khitan, annesso 1.

4 Al-Baji: Kitab al-muntaqa, vol. 7, p. 232.

5 Al-Saadawi: Al-mar'ah wal-jins, p. 29.

6 Wollman: Female circumcision.

7 Burt: Surgery of Love. Per più dettagli, v. Wallerstein: Circumcision: an american health fallacy, p. 188-190; Hodges: A short history, p. 32.

8 Kellison: Circumcision for women.

9 Kellison: $100 Surgery.

ziamento di un medico, nella quale lui diceva di avere fatto cinquanta operazioni di questo genere, e che "probabilmente il 10-15% delle donne avrebbero potuto approfittarne sessualmente"[1]. A novembre 1976, *Cosmopolitan* pubblicò un articolo che descriveva le operazioni, fatte frequentemente, finalizzate a migliorare le reazioni sessuali. La circoncisione femminile figurava in testa all'elenco, con annessa una pubblicità che diceva: la circoncisione può arrecare profitto al 10% delle donne che hanno un clitoride non collaborativo.[2]

Ciò che precede dimostra che la circoncisione femminile non è sempre stata percepita come un mezzo per danneggiare la sessualità femminile: al contrario! Le informazioni concernenti l'impatto negativo della circoncisione femminile, sulla donna, sono contradditorie, anche quando riportate dagli stessi oppositori. Così, lo studio di Marie Assaad, basato in Egitto, su 135 infermiere, ha stabilito che non c'è relazione tra soddisfazione sessuale e circoncisione. Il 90% delle circoncise hanno risposto che godevano di relazioni sessuali soddisfacenti. Ma Assaad indica che queste cifre devono essere prese con le pinze, a causa della natura complessa e intima della sfera sessuale privata, e a causa della reticenza delle persone ad esprimersi liberamente in questo campo[3]. La Dr.ssa Nahid Toubia scrive:

> Tutti i tipi di mutilazione sessuale femminile impediscono, in una certa percentuale, una risposta sessuale da parte delle donne, ma non sopprimono necessariamente la possibilità di provare piacere sessuale, e di provare l'orgasmo. Certi tessuti sensibili del clitoride, si trovano nelle sue radici (o crura), le quali si trovano in profondità, nell'area della sinfisi pubica. Essi non vengono a mancare, con l'amputazione della parte sporgente del clitoride[4].

4) Argomento della pulizia

I difensori della circoncisione maschile, ricordano spesso il fatto che il prepuzio tenda ad accumulare sporcizia, la qual cosa provoca delle malattie. Per tenere alla larga questa sporcizia e le relative malattie, essi non vedono rimedio migliore che tagliare il prepuzio.

"Circoncisione", tanto maschile quanto femminile, in lingua araba popolare si dice: *taharah*, purificazione. "Circoncisore" si dice: *mutahhir*, purificatore. Quest'ultimo termine si utilizza anche per "disinfettante". Ma è un tentativo vano cercare nell'Antico Testamento una giustificazione alla circoncisione, che abbia a che fare con la purezza. Questa è, in Genesi 17, un segno di alleanza tra Dio e gli ebrei. Certo, in Levitico 12 si parla della circoncisione nel quadro delle regole relative alla purificazione della donna. Ma certi considerano che questo passaggio sia stato aggiunto in seguito, al testo originale.

Anche se l'Antico Testamento non parla della circoncisione quale metodo di purificazione, non è escluso che il purificarsi fosse uno degli scopi della circoncisione praticata nel lontano passato. Erodoto riportò che gli egiziani "praticano la circon-

---

1 Walden: Letter to the Editor.
2 Isenberg e Elting: A guide to sexual surgery. Per più dettagli, v. Wallerstein: Circumcision: an american health fallacy, p. 183-184.
3 Assaad: Female circumcision in Egypt, p. 24.
4 Female genital mutilation: an overview, p. 35.

cisione per motivi d'igiene, preferendo essere puliti più che brillanti di aspetto. I sacerdoti si fanno radere tutto il corpo ogni due giorni, per non avere su di sé pidocchi o altro impurità"[1]. Filone (d. 54), pure associò la circoncisione degli egiziani a motivi d'igiene[2].

I detti di Maometto, la cui autenticità è messa in dubbio, pongono la circoncisione tra le leggi della natura. Ciò avviene particolarmente nel detto: "Cinque [azioni] fanno parte delle leggi della natura: circoncidersi, radersi il pube, depilarsi le ascelle, tagliarsi le unghie e i baffi". Commentando questo detto, Ibn-al-'Arabi (d. 1148) disse: "La circoncisione mira a mantenere il pene pulito, dall'urina che si accumulerebbe"[3]. Ora, l'essere puliti è una condizione da adempiere per compiere la preghiera. Tali argomentazioni sono spesso ripetute negli scritti arabi moderni. Per sostenere queste argomentazioni, il Dr Al-Bar scrive:

> Numerose ricerche su bambini non circoncisi, condotte negli Stati Uniti e in Europa, dimostrano le difficoltà relative al tenere pulito il prepuzio, e ciò che c'è sotto, in modo regolare. Anche i medici non sanno come farvi fronte in modo ottimale. Ciò non è infatti possibile in sé[4].

Ma un medico americano considera che le argomentazioni relative alla pulizia, per giustificare la circoncisione, siano un insulto per gli uomini. Il pene non è più difficile da pulire rispetto a un dito; è da idioti utilizzare il coltello, per circoncidersi, invece dell'acqua, per lavarsi. Se il ragazzo è capace di imparare a spazzolarsi i denti e a pulirsi il naso, è altresì capace di imparare a tenersi il pene pulito. Egli sostiene che se si accettasse la tesi della pulizia, per giustificare la circoncisione maschile, bisognerebbe allora circoncidere pure le donne, poiché i loro organi sessuali sono più difficili da tenere puliti rispetto a quelli dell'uomo[5]. E, infatti, la tesi della pulizia è stata sostenuta, negli anni cinquanta, negli Stati Uniti, per giustificare la circoncisione femminile[6]. È stata giustificata allo stesso modo anche da Nur Al-Sayyid Rashid, la quale ha confermato che pure gli organi sessuali femminili trattengono urina e sporcizia[7].

Segnaliamo qui che gli ebrei circoncidono anche i feti nati morti, e gli adulti incirconcisi defunti, prima di poterli seppellire in un cimitero ebraico. Ciò dimostra che la circoncisione, presso gli ebrei, non è compiuta per mantenersi puliti.

5) Circoncisione, masturbazione e omosessualità

La prevenzione della masturbazione, è stata la tesi più sostenuta in Occidente per giustificare la circoncisione maschile e femminile[8]. Nel suo libro *Chirurgia dell'a-*

---

1 Hérodote: Histoires, libro II, 36-37.
2 Philon: De specialibus legibus, libro I, I.
3 Ibn-al-'Arabi: Ahkam al-Qur'an, vol. 1, p. 37.
4 Al-Bar: Al-khitan, p. 80.
5 Ritter, p. 7-1/8-2.
6 Citato da Romberg: Circumcision the painful dilemma, p. 23.
7 Rashid, in: Aldeeb Abu-Sahlieh: Khitan, annesso 13.
8 Aldeeb Abu-Sahlieh: Circoncision masculine, p. 240-253.

more (*Surgery of Love*), del 1975, James Burt afferma anche che "la circoncisione femminile riduce l'omosessualità delle donne[1]".

Per prevenire la masturbazione, i giuristi musulmani classici hanno consigliato di ricorrere al digiuno, alla preghiera e al matrimonio. Niente è detto, nei loro scritti, sul ricorso alla circoncisione come mezzo di prevenzione. Ma gli autori musulmani moderni, favorevoli alla circoncisione maschile e femminile, ricorrono, molto stranamente spesso, agli argomenti di sostegno portati dall'Occidente.

Al-Sukkari dice che la circoncisione maschile "preserva la persona da numerose malattie, come il cancro e l'incontinenza, e riduce il desiderio di masturbarsi"[2]. Nur Al-Sayyid Rashid scrive: "La circoncisione maschile riduce il pericolo di masturbarsi eccessivamente, perché la presenza del prepuzio e delle sue secrezioni accumulate eccita i nervi sessuali alla base del glande, e spingono l'adolescente a prudersi, sfregando quella zona, e quindi lo spingono ad accarezzare il suo pene". Considera che la circoncisione femminile consista nel tagliare il prepuzio del clitoride "in quanto questo tessuto conduce alla lubricità, e alla masturbazione eccessiva, a causa del suo sfregamento con il clitoride"[3].

Al-'Adawi, professore all'Azhar, dice che la circoncisione della ragazza è *makrumah*. Ciò significa che l'aiuta a mantenere il suo pudore e la protegge da quelle azioni che eccitano il suo istinto sessuale. Le ragazze orientali, che vivono in una regione dal clima spesso molto caldo, se non vengono circoncise sviluppano un istinto sessuale molto marcato, che impedisce loro di essere pudiche, e le rende più disposte a rispondere a questo loro istinto sessuale. Sarà per tutte così, "eccetto [per] chi avrà la misericordia di Dio" (44:42)[4]. Jad-al-Haq, gran sceicco dell'Azhar, aggiunge che la nostra epoca necessita della circoncisione femminile "a causa della promiscuità tra gli uomini e le donne negli assembramenti. Se la ragazza non è circoncisa, si espone alle numerose eccitazioni che la spingono al vizio e alla perdizione in una società senza freni"[5].

La raccolta di Sunnah pubblicata dal Ministero egiziano degli affari religiosi, spiega: "Gli avvenimenti dimostrano che l'abbandono della circoncisione femminile conduce alla più pericolosa delle abitudini, ovvero il lesbismo. Le statistiche provano che questa abitudine esiste solamente nei paesi dove le donne non sono circoncise"[6].

Il Dr Al-Ghawwabi sostiene che la circoncisione femminile debba consistere nel taglio del clitoride e delle piccole labbra, perché il clitoride "si drizza come l'organo dell'uomo e spinge la donna a masturbarsi, provocandole numerose malattie e l'inspessimento delle piccole labbra, la qual cosa è ripugnante"[7]. Considera inoltre

---

1 Wallerstein: Circumcision: an american health fallacy, p. 190.
2 Al-Sukkari: Khitan al-dhakar wa-khifad al-untha, p. 64. V. anche Ibn-'Asakir: Tabyin al-imtinan bil-amr bil-khitan, prefazione d'Al-Sayyid, p. 12-13.
3 Rashid, in: Aldeeb Abu-Sahlieh: Khitan, annesso 13.
4 Al-'Adawi: Khitan al-banat, p. 97-98.
5 Jad-al-Haq: Khitan al-banat, p. 3124.
6 Al-muntakhab min al-sunnah, vol. 3, p. 96-97, nota 1.
7 Al-Ghawwabi: Khitan al-banat, p. 62. V. anche 'Ammar, p. 47; Al-Jamal: Nihayat al-bayan, p. 52.

che la circoncisione femminile riduca l'eccesso d'istinto sessuale, nella donna, e che permetta la fedeltà all'interno della coppia. Con il passare degli anni, l'istinto sessuale dell'uomo si abbassa. La sua donna, se circoncisa, si troverà allora a provare lo stesso grado d'istinto sessuale di lui. Se non fosse circoncisa, il marito non sarebbe in grado di soddisfare le voglie di lei, e ciò lo spingerebbe a ricorrere a delle droghe per aumentare la sua potenza[1].

Il Dr Ramadan rigetta l'ipotesi che la circoncisione femminile serva da prevenzione alla masturbazione. Dice che se si dovessero circoncidere le ragazze per impedir loro di masturbarsi, bisognerebbe allora tagliare anche il glande ai ragazzi, per lo stesso motivo; tanto più che la pratica della masturbazione risulta essere più pericolosa per questi ultimi che per le ragazze. La ragazza si masturba sia che abbia o no il clitoride. E se pratica la masturbazione, è per oziosità, o a causa del suo isolamento, o della sua difficoltà a sposarsi, o perché è stata stimolata dai media a farlo, ecc. Certe spose, la praticano anche quando non riescano a provare piacere durante rapporti sessuali[2].

6) Circoncisione e prevenzione delle malattie

A) La circoncisione come panacea

Filone (d. 54) dice che la ragione principale per la quale gli antichi hanno praticato la circoncisione è che essa:

> permette di evitare una malattia dolorosa e difficilmente guaribile del prepuzio, chiamata carbonchio (da carbone), che prende il suo nome, credo, dal fatto che consista in un'infiammazione cronica; essa colpisce, abbastanza di frequente, i soggetti non circoncisi[3].

L'argomento del ricorso alla circoncisione maschile e femminile, in quanto mezzo di prevenzione delle malattie, è stato largamente utilizzato in seno alla medicina occidentale, che si è dovuta confrontare con malattie giudicate incurabili. Si segnala, a questo riguardo, l'*Orificial Surgical Society*, fondata nel 1890 da E. H. Pratt, un chirurgo del *Cook County Hospital* di Chicago. Questa organizzazione si è largamente occupata degli orifizi che si trovano sotto il livello della cintura. Ha avuto una sua rivista, dal 1892 al 1923. Prendendo rapidamente in analisi questa rivista, si apprende con stupore che essa ha parlato di singolari pratiche terapeutiche:

- Il Dr Cora Smith Eaton ha circonciso due donne per liberarle dal mal di testa.
- Il Dr M. K. Kreider ha circonciso un ragazzo per curarne l'indolenzimento della colonna vertebrale.
- Il Dr C. B. Walls ha fatto ricorso alla circoncisione per trattare una malattia relativa alle giunture dell'anca, commentando che gli ebrei soffrivano raramente di questa malattia. Ha affermato, inoltre, che il 60% delle malattie sono dovute al fatto di aver lasciato gli organi sessuali in uno stato innaturale.

---

1 Al-Ghawwabi: Khitan al-banat, p. 57.

2 Ramadan: Khitan al-inath, p. 60.

3 Philon: De specialibus legibus, libro I, I. v. anche Philon: Quaestiones et solutiones in Genesim, libro III, 48.

- Il Dr T. E. Costain ha raccomandato la circoncisione come cura dell'idrocefalia[1].

Il pensiero medico occidentale ha influenzato i medici arabi dal diciannovesimo secolo. Il Dr Soubhy, che aveva fatto i suoi studi a Parigi, ha scritto, in un libro pubblicato nel 1894:

> La circoncisione, per l'uno e l'altro sesso, è una misura igienica, fatta a titolo precauzionale. Presso i ragazzi, la circoncisione ha per scopo la rimozione del prepuzio. Dimostrare l'utilità di questa pratica sarebbe inutile. Voi potate un albero, e l'albero diventa più forte; la linfa che era obbligata a circolare attraverso rami fragili e non fecondi, può circolare nei rami che invece porteranno dei frutti. Portando questo esempio, dico: la nutrizione tolta al prepuzio inutile, si indirizzerà necessariamente ai testicoli, e questi, sviluppandosi, renderanno gli spermatozoi più fecondi. La circoncisione è inoltre una misura igienica, perché rinforza l'epidermide del glande, che impedirà l'assorbimento dei differenti virus o, per dire meglio, permetterà di non contrarre malattie veneree; quest'ultime sono molto diffuse, oggigiorno, in Europa.
>
> Presso le ragazze, la circoncisione consiste nella rimozione del clitoride. Il suo scopo principale e, anzi, unico scopo, è la prevenzione dell'isteria, patologia che si riscontra raramente fra le donne d'Oriente, dove la pratica della circoncisione è diffusa. L'esperienza infatti, ce lo dimostra tutti i giorni: l'estrema sensibilità del clitoride, produce risposte che si riverberano in tutto il sistema nervoso, potendo così generare diverse malattie nervose, che producono effetti gravi e concreti. Questo riverbero intacca anche le ovaie? Il clitoride, sviluppandosi illegittimamente, assorbe nutrimento dai follicoli vescicolari di Graaf e da ciò che contengono. Per essere più precisi, nutrendosi esso rende la donna sterile. Il riverbero intacca poi i polmoni, tanto da provocare delle congestioni e delle agitazioni polmonari, che ostacolano lo sviluppo dei polmoni e ne sopprimono la vitalità. Esso sale fino al cuore, ed ecco che alla donna vengono delle palpitazioni nervose. Quando arriva nello stomaco, il riverbero causa agitazioni: indigestione; inappetenza; vomito. Quando raggiunge gli intestini, sopraggiungono dispepsie, caratterizzate da diarrea o stipsi. Se sale fino al cervello, causa delle nevrosi e rende la donna folle, epilettica, isterica, ecc. Se raggiunge il sistema simpatico, provoca delle profonde alterazioni nel sistema vitale della donna, danneggiandone i tessuti, la qual cosa conduce inevitabilmente ad una sensazione di completo sfinimento, nonché ad una morte lenta[2].

Vedremo, nei seguenti punti, cinque malattie citate spesso, che la circoncisione si suppone prevenga, ovvero: le malattie veneree; il cancro; la fimosi; l'infezione urinaria; l'AIDS. Ci soffermeremo soprattutto sui lavori arabi, e particolarmente su quelli egiziani. Si tenga comunque presente che quasi tutte le malattie, comprese la follia, la calvizie e l'indolenzimento della schiena, sono state citate, ad un determinato momento, come prevenibili tramite la circoncisione.

---

1 Wallerstein: Circumcision: an american health fallacy, p. 38-39.

2 Soubhy, p. 127-129.

B) Malattie veneree

Ho sottomano due libri di medici arabi, che affermano che la circoncisione maschile prevenga le malattie veneree. Queste considerazioni si basano tutte su fonti occidentali, redatte da persone favorevoli alla circoncisione maschile, in modo diffuso. Mi limito a citare, di seguito, un paragrafo per ciascuno di questi medici. Il Dr Pasha scrive:

> Non c'è di dubbio che tutti i tipi di malattie veneree siano più diffusi presso i non circoncisi, che presso i circoncisi. Il Dr Fink ha pubblicato, nel 1988, un libro sulla circoncisione [...] nel quale passa in rassegna più di 60 studi scientifici, tutti provanti la maggior presenza di malattie veneree presso i non circoncisi[1].

Il Dr Al-Bar scrive:

> Molti ricercatori si sono resi conto del ruolo della circoncisione, nel ridurre le possibilità di contrarre malattie veneree. Dalla seconda guerra mondiale e da quella di Corea, le istruzioni dell'esercito americano impongono la circoncisione su larga scala, perché essa riduce i casi d’infiammazione del glande e protegge, in una certa misura, dal contrarre malattie veneree[2].

Come si può vedere, queste due fonti arabe si riferiscono alla medicina occidentale. Le malattie veneree, come la sifilide, hanno seminato il terrore in Occidente[3]. Per prevenire tali malattie, i medici hanno raccomandato di ricorrere alla circoncisione, basandosi su ricerche dimostranti che gli ebrei erano meno esposti a queste malattie, per il fatto di essere circoncisi[4]. Nessuno ha pensato, in quel momento, che la ragione soggiacente al non contrarre la sifilide da parte degli ebrei, fosse il diverso comportamento sessuale di questo gruppo, rispetto a quello degli occidentali. Gli ebrei formavano un gruppo ghettizzato. Avevano ridotte relazioni sessuali con prostitute non ebree, in quanto queste relazioni erano per loro, come lo sono sempre state, proibite. Inoltre, gli ebrei avevano delle pratiche igieniche, come il bagno rituale, che li proteggevano da tali infezioni[5].

Nel 1973, il Dr Abramo Ravich ha scritto un libro intitolato *Prevenzione delle malattie veneree e del cancro, grazie alla circoncisione*. Ha fornito la sua interpretazione dell'Antico Testamento, dal punto di vista medico, e ha attribuito le epidemie preistoriche all'immoralità sessuale, e le epidemie successive al mantenimento del prepuzio. Ha suggerito che la circoncisione venisse imposta a tutti, similmente alla vaccinazione contro il vaiolo[6].

Wallerstein ha poi affermato che la relazione tra malattie veneree e circoncisioni maschili fosse impropria. Seguendo la teoria di Ravich, bisognerebbe non solo

[1] Pasha: Asrar al-khitan, p. 54. Cita Fink: Circumcision: a parent's decision for life.
[2] Al-Bar: Al-khitan, p. 98. La fonte che cita è Schoen: The status of circumcision of newborns.
[3] Wallerstein: Circumcision: an american health fallacy, p. 38.
[4] Ivi, p. 13 e 37.
[5] Ivi, p. 80.
[6] Ravich, Preventing V.D. and Cancer By Circumcision, p. 45-46. Per la discussione dei propositi di Ravich, v. Wallerstein: Circumcision: an american health fallacy, p. 19-20.

circoncidere gli uomini, ma anche amputare gli organi sessuali esterni alle donne, in quanto esposti a tali malattie[1].

C) Cancro del pene e cancro della cervice

Dopo aver affermato che non esistono parole in favore della circoncisione maschile e femminile, nel Corano e nella Sunnah, lo sceicco Shaltut stabilisce una distinzione tra le due pratiche, considerando che, secondo il diritto musulmano, l'unica circoncisione a dover essere considerata come obbligatoria dovrebbe essere quella maschile, per il fatto che il beneficio che reca è superiore al dolore che provoca. Questo beneficio, secondo lui, consiste nel fatto che:

> sotto al prepuzio esiste un magazzino in cui si depositano delle secrezioni, che ammuffiscono, dando generalmente vita a microbi, che provocano il cancro, e altre malattie mortali. Così, la circoncisione maschile, diventa una forma di prevenzione dalle malattie che minacciano la vita dell'uomo[2].

Il Dr Pasha ha attinto generosamente da fonti occidentali redatte da persone favorevoli alla circoncisione maschile, e in particolare dagli scritti del Dr Schoen e del Dr Wiswell, mentre ha totalmente ignorato l'opinione degli oppositori alla circoncisione maschile[3].

I difensori della circoncisione femminile, considerano che pure essa protegga dal cancro degli organi sessuali esterni. Il Dr Ramadan rifiuta una tale ipotesi, per il fatto che un tale cancro è rarissimo, e la percentuale dei casi ad esso relativi non supera quella dei casi relativi al cancro della pelle o di altri organi. Non è tagliando gli organi esposti a tale malattia che si può prevenirla. Ma al contrario, tagliando gli organi sessuali della donna, si creano dei tessuti cicatrizzati, i quali sono più facilmente infiammabili e quindi più esposti al cancro, rispetto a dei tessuti normali[4].

'Afifi inveisce con sarcasmo. Si chiede perché sia necessario supporre l'esistenza di una persona che rifiuti di lavarsi, e che lasci le sue secrezioni accumularsi giorno dopo giorno, al punto di ammalarsi di cancro. E se un tale maiale esistesse, non meriterebbe di contrarre il cancro? Inoltre, il cancro è una malattia che può attaccare sia la vagina che i seni della donna. Occorrerebbe dunque tagliare sia la vagina che i seni di ogni donna al loro ottavo giorno di vita?[5]

La teoria secondo la quale la circoncisione protegga dal cancro, è nata da un articolo scritto dal medico ebreo americano Abramo L. Wolbarst, nel 1932. Partendo dall'idea che gli ebrei siano immuni dal cancro del pene, Wolbarst ha costruito una teoria secondo la quale questo cancro sarebbe provocato dall'accumulo di prodotti patogeni, lo smegma, nella cavità prepuziale[6]. Un altro medico ebreo, Abramo

---

1 Wallerstein: Circumcision: an american health fallacy, p. 87.

2 Shaltut, in: Aldeeb Abu-Sahlieh: Khitan, annesso 8. V. Al-Sayyid, prefazione d'Ibn-'Asakir: Tabyin al-imtinan bil-amr bil-khitan, p. 12-13; Al-Sukkari: Khitan al-dhakar wa-khifad al-untha, p. 43 e 64; Al-Qadiri: Al-khitan, p. 95-96.

3 Pasha: Asrar al-khitan, p. 41-45 e 50-51.

4 Ramadan: Khitan al-inath, p. 61.

5 'Afifi: Murshid al-hayran, in: Aldeeb Abu-Sahlieh: Khitan, annesso 21.

6 Wolbarst: Circumcision and penile cancer.

Ravich, nel 1942 ha fatto un'associazione fra prepuzio e cancro alla prostata. Ha aggiunto che lo smegma dell'uomo provocherebbe il cancro della cervice, alla sua compagna[1]. Ravich ha pubblicato, nel 1951, un articolo in cui sosteneva che i 25.000 decessi causati dal cancro, fossero dovuti al prepuzio, e che da tre a otto milioni di uomini americani avrebbero contratto il cancro alla prostata, a causa del loro prepuzio. Ne conclude che un programma di circoncisione obbligatoria di massa, sarebbe una misura importante di sanità pubblica[2].

Dal 1975, la posizione dell'*Accademia americana di pediatria* è questa: "Non c'è assolutamente motivo medico per procedere abitualmente alla circoncisione dei neonati". Essa indica comunque che esistono delle prove che il cancro del pene possa essere prevenuto colla circoncisione neonatale. Ma che esistono altrettante prove che un'igiene ottimale garantisca molta, o quasi altrettanta, protezione dalla malattia. Aggiunge:

> Non esiste, per il momento, alcuna prova scientifica convincente per appoggiare l'asserzione che la circoncisione ha un'incidenza sulla diminuzione di casi, relativi al cancro alla prostata.
>
> Un esame della letteratura indica che la non circoncisione non è, in sé, una ragione etiologica significativa relativa allo sviluppo del cancro alla cervice, della donna[3].

D) Fimosi e parafimosi

La fimosi consiste nel restringimento prepuziale, con relativa difficoltà a ritrarlo, onde scoprire il glande. La parafimosi consiste nello strangolamento del glande, da parte del prepuzio che è stato ritratto dal glande, e non è più in grado di distendersi per ricoprirlo.

Al-Zahrawi (d. 1036), il famoso medico arabo, scrive a proposito della fimosi:

> L'aderenza del prepuzio al glande (fimosi) colpisce gli individui che hanno il prepuzio intatto, dunque quelli che non sono stati circoncisi; essa non è sempre indice di tumore o di ulcera. Occorre, in questi casi, incidere l'aderenza con un bisturi piatto, girando attorno alla legatura, fino ad alzare l'aderenza totalmente. Quando si incontra una zona molto aderente, difficile da staccare, conviene esercitare un po' di pressione sul glande, piuttosto che sul prepuzio, il quale è una membrana molto sottile, che si strappa facilmente. Si porrà poi, tra glande e prepuzio, una fine compressa di lino inzuppata di acqua fredda, per evitare il rincollamento e si eseguiranno le medicazioni con vino astringente, fino a guarigione, se Dio lo vuole[4].

Al-Zahrawi mette in guardia contro le operazioni chirurgiche non necessarie, per il fatto che "possono provocare emorragie e, spesso, considerevoli perdite di sangue, ed è ora di sapere che il sangue è il supporto fondamentale della vita. Le conse-

---

1 Ravich: The relationship of circumcision.

2 Ravich; Ravich: Prophylaxis cancer.

3 American academy of pediatrics, Report of the ad hoc task force on circumcision, Pediatrics, vol. 56 n. 4, ottobre 1975, pages 610-611; www.cirp.org/library/statements/aap/.

4 Mestiri: Abulcassis, p. 135.

guenze possono altrimenti aggravarsi, finendo per dare origine a serie complicazioni, anche mortali"[1].

Evitare la fimosi, costituisce oggi la scusa principale per cui i medici occidentali e arabi praticano la circoncisione, mentre quest'ultima è un'operazione raramente necessaria, salvo che per le tasche del medico. Al-Qadiri dice invece che la circoncisione maschile sia indispensabile per prevenire e guarire numerose malattie, quali la fimosi e la parafimosi, principalmente. Segnala che queste malattie possono degenerare in infiammazione del glande, difficoltà a urinare, necrosi e talvolta cancro del pene[2].

È la medicina occidentale, particolarmente americana, ad aver esaltato la circoncisione, quale metodo di prevenzione della fimosi. Abramo L. Wolbarst, di cui abbiamo parlato più in alto, ha attribuito il cancro, la sifilide, le piaghe e il cancroide, alla fimosi. Anche per le altre malattie, la circoncisione è stata considerata come il rimedio miracoloso. Secondo lui, era necessario esaminare ogni bambino, alla nascita. Se il suo prepuzio non si ritraeva, doveva essere considerato come affetto da fimosi, e necessitava la circoncisione[3].

La stessa concezione ha predominato anche in Gran Bretagna, fino al 1949 quando Douglas Gairdner è giunto a sostenere pubblicamente, tramite un articolo scientifico, che ciò che si chiamava fimosi non era, nella maggioranza dei casi, che un fenomeno naturale, per niente patologico[4]. Sulla base delle scoperte di Gairdner, il nuovo *Servizio nazionale della salute britannica* ha deciso di non più rimborsare la circoncisione neonatale, facendo così diminuire la sua pratica in quel paese. Lo studio di Gairdner è stato sostenuto, nel 1968, da Jacob Øster[5]. Ma queste due ricerche, una inglese ed una danese, non sono state prese in considerazione negli Stati Uniti, dove il 90% dei neonati, particolarmente in certe regioni, sono stati e continuano a essere circoncisi, con il pretesto che essi siano affetti di fimosi!

Per quanto riguarda la parafimosi, caso in cui i medici raccomandano la circoncisione, bisogna segnalare che questo stato subentra in seguito ad una manipolazione erronea del prepuzio del bambino, da parte dei genitori o del medico. Volendo costringere il prepuzio a ritrarsi, prima che esso lo faccia naturalmente, il prepuzio si ritrova perciò sotto il glande, senza più essere in grado di ricoprirlo. Può essere allora soggetto ad infiammazione, la quale è in grado comunque di guarire col tempo. E se esiste un eccessivo restringimento del prepuzio, che provoca difficoltà a urinare, può rivelarsi benefico praticare un taglio dorsale del cappuccio prepuziale. Bisogna comunque evitare, in caso di restringimento prepuziale, di procedere affrettatamente alla circoncisione[6].

---

[1] Ivi, p. 100.
[2] Al-Qadiri: Al-khitan, p. 67-70; v. anche Pasha: Asrar al-khitan, p. 81-82.
[3] Ivi, p. 46-51.
[4] Gairdner: The fate of the foreskin.
[5] Øster: Further fate of the foreskin.
[6] Warren: Norm UK, p. 91; Rickwood, p. 49.

E) Infezione delle vie urinarie

Il Dr Pasha prende generosamente spunto dalle ricerche del medico americano suddetto, Dr Wiswell, per dimostrare che la circoncisione protegge dall'infezione delle vie urinarie. Wiswell, in una delle sue ricerche, basata su 5261 bambini nati negli ospedali militari americani, afferma che l'1,4% dei bambini non circoncisi, contro lo 0,14% dei bambini circoncisi, siano a rischio di contrarre questa infezione[1].

Gli oppositori alla circoncisione segnalano che, considerando l'ipotetica correttezza di queste cifre, bisognerebbe circoncidere 100 bambini al fine di salvarne 1,4, mentre sarebbe possibile prevenire e guarire l'infezione alle vie urinarie, senza ricorrere al bisturi. Se si tiene conto dei rischi inerenti all'operazione della circoncisione, si deve ammettere che il tipo di prevenzione proposta da Wiswell, comporta rischi maggiori di quelli relativi al male che vuole evitare[2].

Gli oppositori segnalano anche che l'infezione delle vie urinarie tocca maggiormente le donne degli uomini. Se dunque la circoncisione fosse un mezzo di prevenzione delle infezioni, bisognerebbe allora, piuttosto, circoncidere le donne. Ora, nessuno proporrebbe tale misura preventiva, alle donne; infatti la loro infezione viene trattata con antibiotici[3]

Infine indicano che, secondo logica, il mantenere il corpo del bambino intatto, piuttosto che mutilarlo, sarebbe una misura più utile a proteggerlo dalle infezioni. Il prepuzio protegge il glande dal contatto con urina ed escrementi. Tagliando il prepuzio, tramite la circoncisione, le vie urinarie restano perciò più soggette ad infettarsi[4].

F) AIDS

La teoria secondo la quale la circoncisione prevenga l'AIDS è stata l'ultima trovata dei sostenitori della circoncisione maschile e femminile. Ha fatto sorridere tanto la gente comune quanto i medici. Ma è una teoria che, col tempo, ha cominciato a prendere piede sia nella stampa popolare che negli scritti scientifici, e che è stata sostenuta anche dall'OMS[5]. Pure dei medici arabi la appoggiano. Il Dr Pasha scrive:

> La circoncisione protegge contro l'AIDS. È l'argomento di un articolo apparso nel 1989 sulla rivista americana *Science*. L'autore di questo articolo, il Dr Marx, riporta tre studi scientifici effettuati negli Stati Uniti e in Africa. Questi studi dimostrano un abbassamento della percentuale di affetti da AIDS, fra i circoncisi. Il Dr Marx deduce così una probabile connessione fra non circoncisione e contagio da AIDS[6]. Altri ricercatori (Dr Simonsen e altri) hanno provato che i

---

1 Pasha: Asrar al-khitan, p. 37-39. Nello Sullo stesso soggetto, v. Al-Bar: Al-khitan, p. 77.

2 Warren: Norm UK, p. 97; Denniston: Circumcision: an iatrogenic epidemic, p. 105; Prescott: Genital Pain, p. 14; Rickwood, p. 49.

3 Goldman: Circumcision the hidden trauma, p. 30-31.

4 Ritter, p. 32-1.

5 Male circumcision in HIV prevention, in: www.who.int/hiv/topics/malecircumcision/en/index.html.

6 Marx: Circumcision may protect against the AIDS virus.

> non circoncisi siano nove volte più esposti al contagio del virus dell'AIDS, rispetto ai non circoncisi[1].

E Pasha commenta:

> Non è cosa stupefacente? Anche quelli che osano disubbidire a Dio, avendo rapporti illeciti, trovano in una delle leggi della natura [la circoncisione], protezione contro questa malattia [l'AIDS]. Abbiamo scoperto la stessa cosa trattando le malattie veneree, e adesso ciò si ripete con l'AIDS. Come osano dunque, alcune persone, continuare a denigrare Dio e a disubbidirgli? Dio dice: "Conoscono la benevolenza di Dio e poi la rinnegano. La maggior parte di loro sono miscredenti" (16:83). Dice anche: "O uomini, ricordate il favore che Dio vi ha concesso. All'infuori di lui c'è forse un creatore?" (35:3). Non bisogna comunque supporre che i circoncisi siano protetti dall'AIDS. Questa malattia tocca tanto i non circoncisi quanto i circoncisi, ma la percentuale di contagi è maggiore fra questi ultimi[2].

Il giornale egiziano *'Aqidati* ha pubblicato, il 5 settembre 1995, un articolo sotto il titolo di *Un testimone della casa della sposa dice: la circoncisione protegge contro l'AIDS*. L'autore di questo articolo, il Dr Ahmad Shafiq, scrive: "Un'organizzazione medica europea ha confessato che la circoncisione protegga dall'AIDS, la peste dell'epoca attuale". Aggiunge: "Questa confessione da parte di un'organizzazione medica, è probabilmente la risposta più efficace e più eloquente alla feroce campagna promossa dalla CNN, mirante a recare offesa all'islam, contro la circoncisione, che è invece appoggiata dall'islam". Questo articolo, si riferisce al film trasmesso dalla CNN il 7 settembre 1994, relativo alla circoncisione di una ragazza al Cairo.

Il giornale egiziano *Sawt al-ummah* del 9 settembre 1995, ha pubblicato un articolo sotto il titolo di *La circoncisione protegge le donne dall'AIDS*. L'articolo riporta quello che ha detto l'ostetrico 'Izzat Al-Sawi:

> Se le organizzazioni mediche occidentali hanno concluso che la circoncisione protegga dall'AIDS e dal cancro del pene, questo non deve stupirci, perché la circoncisione femminile non rappresenta alcun problema e nemmeno è temuta.

L'articolo si conclude con i rimproveri indirizzati agli oppositori della circoncisione femminile, e con la richiesta, a loro, di "smetterla di appoggiare la cordata che si oppone alla circoncisione, ma di attenersi strettamente a quanto è stabilito nel Corano e nella Sunnah, e di smetterla di dubitare o far dubitare affinché si eviti che gli scienziati, che non appartengono all'islam, distruggano il loro pensiero, e confermino la Sunnah e la legge della natura". Un articolo del giornale egiziano *Al-hadaf*, la cui data di edizione ci è sconosciuta, ha come titolo *La circoncisione femminile protegge dall'AIDS*. Questo articolo dice:

> Le agenzie di stampa internazionali hanno diffuso un'informazione secondo la quale un'organizzazione medica europea avrebbe ammesso, negli ultimi tempi, che la circoncisione delle ragazze protegga dall'AIDS. La squadra dei medici

---

1 Simonsen: Human immunodeficiency.
2 Pasha: Asrar al-khitan, p. 57-58.

sarebbe giunta a questa conclusione in seguito ad esperimenti effettuati su un determinato numero di canadesi, norvegesi e danesi.

Segnaliamo infine che, dopo aver ottenuto, il 24 giugno 1997, da parte di un tribunale del Cairo, l'annullamento del decreto del Ministero egiziano della salute, che vietava la circoncisione femminile, lo sceicco Yusef Al-Badri ha dichiarato:

> È la nostra religione. Preghiamo, digiuniamo e ci circoncidiamo. Da 14 secoli le nostre madri e le nostre nonne praticano la circoncisione. Quelle che non vengono circoncise contraggono più facilmente l'AIDS[1].

È chiaro che la stampa egiziana e lo sceicco Al-Badri vorrebbero convincere il pubblico egiziano che la circoncisione femminile protegga dall'AIDS. Ciò vien fatto appoggiandosi alla testimonianza di un'organizzazione medica europea, il che costituisce una frode. L'informazione citata più alto, pubblicata in Occidente, non riguardava la circoncisione femminile ma solamente quella maschile.

In quanto agli oppositori della circoncisione femminile, essi affermano, al contrario, che essa contribuisca a diffondere l'AIDS, a causa degli attrezzi già usati e non sterilizzati utilizzati per praticarla, e a causa dell'infezione della ferita da taglio[2]. Si fa anche notare che viene utilizzato un unico attrezzo per circoncidere parecchie ragazze, il che comporta rischio di contagio.

La teoria della prevenzione dell'AIDS, tramite la circoncisione, ha fatto il suo esordio alla fine degli anni ottanta, quando certi studi africani hanno sostenuto l'esistenza di un legame tra la diffusione del virus dell'HIV, e il pene non circonciso. I difensori della circoncisione maschile, negli Stati Uniti, ne hanno approfittato per difendere questa pratica attaccata dai suoi oppositori sempre più numerosi. Tra questi difensori, bisogna citare particolarmente il Dr Aron Fink, ebreo, che ha mandato, nel 1986, una lettera a una rivista medica, in cui parlava in favore di questa teoria[3]. Interrogato da un giornalista, Fink ha dovuto dichiarare tuttavia che non era in grado di provarla[4]. Numerosi altri medici, principalmente ebrei, hanno offerto il loro sostegno[5]. Si è loro rimproverato di basarsi su dati africani, al posto di basarsi su dati degli Stati Uniti, dove l'AIDS è molto diffusa. Nel 1995, l'OMS ha pubblicato delle statistiche concernenti il numero di persone affette da AIDS, su un campione di 100.000 persone prese in esame. È risultato che gli Stati Uniti figuravano in testa alla lista dei paesi occidentali, in quanto a numero di persone affette da AIDS, e questo nonostante fosse il paese con la percentuale più elevata di circoncisi. Commentando queste cifre, Fleiss scrive:

> Il mito, infondato, secondo il quale la circoncisione possa prevenire l'AIDS, non è solamente falso, ma anche pericoloso. Può condurre gli americani circoncisi a considerarsi come immuni dal virus dell'HIV e, di conseguenza, a sentirsi liberi

1 Email inviato da owner-intact-1@cirp.org il 25.6.1997, testo firmato da Miral Fahmy.
2 Salim: Dalil al-hayran, p. 50, Rizq, p. 29.
3 Fink: A possible explanation for heterosexual male infection with AIDS.
4 United Press International, 29 ottobre, 1986.
5 Hodges: A short history, p. 35.

di avere dei rapporti sessuali non protetti. Questo permetterebbe solamente l'aumento dei morti, causato da una maggiore diffusione dell'HIV e dell'AIDS[1].

Gli oppositori della circoncisione maschile, affermano che piuttosto che prevenire l'AIDS, essa possa invece essere un vettore di diffusione. Ricordano le seguenti informazioni:

- La circoncisione lascia delle cicatrici e rende la pelle del pene più tesa e meno umida. Di conseguenza, il pene circonciso è più soggetto a ferite durante i rapporti sessuali.
- I circoncisi sono più inclini a praticare il sesso anale e orale, e più attratti dai rapporti omosessuali.
- I circoncisi cambiano più spesso compagni sessuali.
- I circoncisi sono più reticenti ad adoperare il preservativo e penetrano il compagno sessuale frettolosamente[2].
- I circoncisi potrebbero credersi al riparo dall'AIDS e potrebbero avere rapporti sessuali a rischio.

Questi fattori, secondo gli oppositori, contribuiscono alla propagazione dell'AIDS, al posto di ridurla. Bisogna aggiungere che per prevenire un solo caso di AIDS, bisognerebbe circoncidere 23148 bambini, con un costo di 9,6 milioni di dollari. Se si aggiungono i rischi relativi all'operazione della circoncisione, si potrebbe dire che il ricorso alla circoncisione, per prevenire l'AIDS, diventerebbe più rischioso e più oneroso, per la società, che non l'AIDS medesima[3].

VII. Il dibattito giuridico

1) Silenzio di fronte alla circoncisione maschile

A) Silenzio del legislatore internazionale: caso dell'ONU e dell'OMS

L'ONU si è occupata della circoncisione femminile per la prima volta nel 1931. Quell'anno, si è organizzata a Ginevra una conferenza patrocinata dalla *società per la salvaguardia dell'infanzia*, finalizzata allo studio della situazione dei bambini africani. Parecchi delegati europei hanno chiaramente detto che era giunta l'ora di mettere fine a questa usanza barbara, e a tutti questi riti pagani, tramite l'emissione di una legge. Hanno aggiunto che era dovere della Conferenza, quello di invitare i Governi che permettevano l'uso di riti di questa natura, a considerare alla stregua di criminali tutti coloro che partecipassero a queste barbarie. Tuttavia la maggioranza dei delegati non ha condiviso questo modo di vedere; l'opinione generale è stata quella di diffondere l'educazione, in modo da rendere le persone capaci di decidere indipendentemente per il prosieguo o l'abbandono di questa usanza, secondo la loro sensibilità[4].

L'*ECOSOC* ha invitato l'OMS, con una risoluzione del 19 luglio 1958, a intraprendere uno studio sulla persistenza dei costumi che consistono nel sottomettere le

[1] Fleiss: An analysis, p. 393-394.
[2] Ritter, p. 35-1.
[3] Van Howe: Neonatal circumcision, p. 119.
[4] Kenyatta: Au pied du mont Kenya, p. 97.

ragazze alle operazioni rituali, e sulle misure prese, o progettate, per mettere fine a queste pratiche[1]. In risposta a questo invito, l'Assemblea mondiale della sanità, con una risoluzione del 28 maggio 1959, ha rifiutato di chinarsi su questo tema, considerandolo come non di sua competenza, per il fatto che "le operazioni rituali [...] sono il risultato di costumi sociali e culturali". Ma nel 1976, l'OMS ha poi pubblicato un rapporto del medico americano Robert Cook dell'OMS, esperto presso l'Ufficio regionale per il Mediterraneo orientale, in cui si fa una distinzione fra tre tipi di circoncisione femminile, e cioè:

- Tipo I. Circoncisione propriamente detta, che consiste in un'eccisione circolare del prepuzio clitorideo. Cook segnala che questa operazione è "analoga alla circoncisione maschile" e che "è praticata talvolta negli Stati Uniti per rimediare a un'impossibilità di raggiungere l'orgasmo, impossibilità legata a un clitoride troppo grande o atrofizzato". Egli considera che "non ci sono conseguenze pregiudizievoli per la salute, che siano state segnalate", e decide perciò di eliminare questo tipo di circoncisione dal suo studio.
- Tipo II. Eccisione: Oltre all'eccisione del prepuzio, si procede all'ablazione del glande clitorideo o del clitoride stesso, e delle parti adiacenti alle piccole labbra, o anche all'ablazione completa di queste. Pure questo tipo di circoncisione viene eliminato dallo studio del Dr Cook, senza fornire spiegazioni.
- Tipo III: Infibulazione, chiamata anche circoncisione faraonica. Il Dr Cook dedica il suo studio a questo tipo di circoncisione, per il fatto che leda maggiormente il corpo rispetto agli altri tipi di circoncisione[2].

Nel 1977, l'OMS ha creato un gruppo di lavoro che si è occupato della circoncisione femminile. Da quell'anno, le risoluzioni e le conferenze dell'ONU, e dell'OMS, attorno a questo tema, si sono successe a ritmo sfrenato. Si può riassumere la loro posizione nei seguenti punti:

- Condanna della circoncisione femminile sotto tutte le sue forme, effettuata per ragioni non terapeutiche, in quanto violazione del diritto all'integrità fisica e alla salute fisica e psichica, e in quanto discriminazione e violenza verso le donne.
- Rifiuto della medicalizzazione della circoncisione femminile non terapeutica.
- Necessità di stabilire delle leggi che vietino la circoncisione femminile, e che puniscano quelli che la praticano.
- Silenzio in merito alla circoncisione maschile.

Perché questo silenzio? Durante il Seminario dell'ONU tenutosi nel 1991 a Ouagadougou, nel Burkina Faso, i partecipanti hanno chiesto alla gente di fare una distinzione mentale fra circoncisione maschile e quella femminile. Tre ragioni sono state portate in sfavore della circoncisione femminile: si basa su delle superstizioni; non è menzionata nell'Antico Testamento, nel Nuovo Testamento o nel Corano; nuoce alla salute della donna. In quanto alla circoncisione maschile, è stata considerata

[1] E/RES/445 680 (XXVI).
[2] Cook, p. 54-55.

come avente "funzione igienica"[1]. Uno studio pubblicato dall'OMS nel 1998, riprende questi punti di vista:

> La circoncisione femminile non è differente dalla circoncisione maschile; entrambi consistono in lesioni rituali, eseguite su una persona, senza che quest'ultima ne tragga un beneficio dimostrabile per la sua salute. Una differenza tra le due, è che la circoncisione maschile corrisponda ad una chiara esigenza da parte di alcune religioni, mentre la circoncisione femminile no. Tuttavia, la più importante differenza è che la minima forma di circoncisione femminile possa intaccare le normali funzioni sessuali della ragazza, mentre non esistono prove definitive, nella letteratura medica, relative agli effetti della circoncisione maschile, sulle normali funzioni sessuali del ragazzo[2].

L'ONU ha nominato la Signora Halima Warzazi come relatrice speciale, in merito alle pratiche tradizionali che nuocciono alla salute delle donne e dei bambini. Nonostante i molti appelli, la Signora Halima Warzazi rifiuta di trattare, nei suoi rapporti, della circoncisione maschile, che lei anzi, come ha scritto nel suo rapporto datato 2000, giustifica quale rituale religioso e mezzo di prevenzione dell'AIDS[3].

La vera ragione del silenzio dell'ONU e delle sue organizzazioni, è di ordine politico. Ho incontrato la dottoressa Leila Mehra dell'OMS, il 12 gennaio 1992, nel suo ufficio a Ginevra. Alla domanda relativa al perché l'OMS si occupi della circoncisione femminile e dimentichi d'occuparsi della circoncisione maschile, mi ha risposto: "La circoncisione maschile è menzionata nell'Antico Testamento. Vorrebbe crearci dei problemi con gli ebrei?". Lo stesso giorno ho incontrato, sempre a Ginevra, la presidentessa del *Comitato inter-africano*, la Signora Berhane Ras-Work. Le ho posto la stessa domanda. Stranamente, mi ha dato la stessa risposta.

B) Silenzio del legislatore nazionale: caso dell'Egitto

I paesi occidentali: condannano categoricamente qualsiasi tipo di circoncisione femminile; finanziano la campagna contro questa pratica; esercitano delle pressioni sui paesi africani che la praticano. Allo stesso tempo, mantengono il silenzio in materia di circoncisione maschile. Nel seguente punto, ci limitiamo ad analizzare la situazione in Egitto.

Il primo testo legislativo egiziano, concernente la circoncisione femminile, è stato il decreto ministeriale n. 74, del 1959. L'articolo primo di questo decreto, menziona i nomi di quindici personalità, nominate a presiedere una Commissione creata per discutere il tema della circoncisione, di cui fan parte dei religiosi musulmani e dei medici. Vi si trovano il vice-Ministro della Sanità, Mustafa 'Abd-al-Khaliq; il Muftì d'Egitto, Hasan Ma'mun; l'ex-Muftì, Husayn Muhammad Makhluf. L'articolo secondo, indica i provvedimenti adottati da questa Commissione:

- È vietato, ai non medici, praticare l'operazione della circoncisione femminile, e quest'ultima deve essere comunque parziale, e non totale, ed effettuata su colui che la richiede.

---

[1] E/CN.4/sub.2/1991/48, 12.6.1991, par. 27.
[2] Female genital mutilation, an overview, p. 3.
[3] E/CN.4/Sub.2/2000/17, 27.6.2000, par. 54-55.

- È vietato praticare l'operazione della circoncisione femminile negli stabilimenti del Ministero della sanità, per ragioni sanitarie, sociali e psichiche.
- È vietato, alle *daya*, praticare operazioni di chirurgia, fra cui la circoncisione femminile.
- La circoncisione femminile praticata attualmente, causa un danno fisico e psichico alle donne, nella loro vita pre-matrimoniale e post-matrimoniale. Basandosi su certi detti autentici, i giuristi classici si sono divisi in merito alla qualifica da attribuire alla circoncisione femminile, non sapendo se fosse un dovere o una sunnah, e certi hanno considerato che si trattasse di un atto meritorio (*makrumah*). Sono invece tutti d'accordo che fa parte dei rituali dell'islam, e che la legge musulmana vieti l'ablazione totale.

Questo testo, molto mal redatto, può essere riassunto come segue: "La circoncisione femminile parziale (non definita), fa parte dei rituali dell'islam, contrariamente alla circoncisione femminile totale (non definita). Non può essere praticata che dai medici, fuori dagli stabilimenti statali, e a condizione di essere parziale". Questo testo non è mai stato evocato nei tribunali egiziani, sebbene la percentuale di circoncisioni femminili sia, in Egitto, stimata al 97%. Questa operazione è praticata principalmente dalle *daya* o dai barbieri, e solo talvolta dai medici.

Il 7 settembre 1994, la CNN ha diffuso un film sulla circoncisione di una ragazza chiamata Najla, operata da un barbiere, avvenuta in un quartiere popolare del Cairo. Il fatto è avvenuto mentre proprio in quella città si stava tenendo la Conferenza internazionale sulla popolazione. La violenza delle scene dell'operazione ha provocato un moto di protesta generale sul piano nazionale e internazionale, soprattutto dopo che il presidente egiziano aveva dichiarato, alla vigilia della Conferenza, che la circoncisione femminile fosse raramente praticata in Egitto. Quale reazione, il 19 ottobre 1994, il Ministro della sanità ha inviato, ai direttori degli affari sanitari dei vari distretti, le seguenti istruzioni:

> Vi informiamo che, il Comitato creato in seno al Ministero della sanità, per discutere del fenomeno della circoncisione femminile, composto da grandi professori di medicina e da uomini di religione, di fatwa, di diritto, di media e di sociologia, nella sua riunione di domenica 9 ottobre 1994, è giunto ad affermare [...] la seguente dichiarazione: "la circoncisione femminile non ha fondamento religioso, e si tratta di un'usanza ripugnante ereditata dal passato, la quale comporta gravi rischi per il fisico e la psiche della donna, per la famiglia e per la società". Il Comitato ha anche affermato che, la sensibilizzazione a livello religioso, i media e l'educazione appropriata, hanno un ruolo importante e principale nella lotta contro questa usanza, al fine d'affrancarsene. Perciò, andranno adottate le seguenti misure:
>
> - Interdizione della pratica della circoncisione [maschile e femminile] da parte di non medici, e in luoghi che non siano i locali attrezzati a questo fine, situati ospedali pubblici e centrali, dove venga applicata la legislazione relativa all'esercizio della professione medica. Delle misure giuridiche devono essere prese contro i contravventori di questa misura, nel modo il più celere ed efficace.

- Ogni ospedale educativo o centrale dedicherà due giorni settimanali alla circoncisione maschile, e un giorno settimanale all'accoglienza di famiglie che desiderano passare attraverso la circoncisione femminile.
- Il giorno dedicato alla circoncisione femminile, un Comitato ospedaliero, presente in ogni ospedale, sarà incaricato di ricevere i genitori che desiderano effettuare questa operazione. Questo Comitato dovrà essere composto da un ginecologo, da un anestesista, da un'assistente sociale, da un'infermiera di sala operatoria, e da un precettore e consigliere religioso. Questo Comitato esporrà chiaramente i rischi fisici e psichici relativi a questa operazione, e la posizione della religione in merito ad essa. Dovrà ricevere la famiglia più di una volta prima di effettuare l'operazione, e non dovrà affrettarsi a rispondere ai desideri della famiglia, non prima di avere esaurito tutti i mezzi di persuasione a non compierla. Questo per limitare progressivamente la diffusione di questo fenomeno, in vista della sua abolizione.

Il Ministro della sanità avrebbe voluto vietare categoricamente questa pratica. Lo sceicco dell'Azhar si è tuttavia opposto, recitando persino la fatwa seguente: "Se gli abitanti di una contrada decidono unanimemente di abbandonare la circoncisione [maschile e femminile], l'imam dichiara loro guerra, perché [essa] fa parte dei rituali dell'islam, e delle sue specificità". Ciò significa, di fatto, che la circoncisione maschile e femminile sia obbligatoria. Per evitare delle agitazioni interne, il Ministro avrebbe voluto giungere a un compromesso accettabile, permettendo, per esempio, la circoncisione solamente in seno agli ospedali. Ciò avrebbe comunque voluto dire la medicalizzazione e la legalizzazione di questa pratica. Gli ambienti opposti a quest'ultima hanno "sparato" contro il Ministro. Gli Stati Uniti hanno minacciato di tagliare ogni aiuto economico all'Egitto se il Ministro non fosse ritornato sulla sua decisione. Numerose dichiarazioni sono state fatte anche in Egitto, contro il decreto ministeriale. Il Ministro della sanità ha finito per cedere. Il 17 ottobre 1995, ha mandato ai direttori degli Affari sanitari, di ogni distretto, le seguenti istruzioni:

> A seguito di ciò che vi è stato inviato il 19 ottobre 1994, concernente le misure da prendere per la pratica della circoncisione femminile;
>
> Visti i risultati incoraggianti che ci sono giunti questi ultimi tempi da parte dei presidenti dei distretti, delle direzioni degli Affari sanitari e delle Associazioni civili, risultati che dimostrano l'indietreggiamento del fenomeno della circoncisione femminile in seguito alla campagna intrapresa dai differenti organi del Ministero della sanità;
>
> Viste le conseguenze della pratica di questa usanza ripugnante, e dei gravi rischi fisici e psichici per la donna, per la famiglia e per la società, ad essa correlati;
>
> Le circoncisioni femminili non saranno più effettuate negli ospedali pubblici e centrali. Le sezioni di ginecologia e d'ostetricia in questi ospedali, e le sezioni della protezione della maternità e dell'infanzia, si limiteranno oramai a sensibilizzare e a consigliare le famiglie, al fine di limitare questo fenomeno.

Nel 1996, il Ministro della sanità, Dr 'Abd-al-Fattah, è stato sostituito dal Dr Isma'il Salam. A questo cambiamento sono seguiti due decessi di ragazze causati

da circoncisione, operazioni eseguite l'una da un medico e l'altra da un barbiere. Ci si è resi conto del fatto che i medici non fossero più affidabili dei barbieri, e che entrambi, agendo, violavano la legge. L'8 luglio 1996, il Ministro della sanità ha promulgato il decreto n. 261 seguente:

> 1) Interdizione di praticare la circoncisione femminile negli ospedali o nelle cliniche, sia pubblici che privati, eccetto che in caso di malattia. La malattia deve essere verificata dal direttore della direzione di ginecologia e di ostetricia dell'ospedale, su proposta del medico curante.
>
> 2) La pratica di questa operazione da parte di non medici, sarà considerata come un reato e sarà punibile secondo le leggi e i regolamenti.

Questa seconda clausola è in effetti un'applicazione dell'articolo primo della legge, relativa all'esercizio della professione medica, n. 415 del 1954, che vieta ai non medici di esercitare il mestiere di circoncisore, in tutte le sue forme.

Il decreto ministeriale ha soddisfatto gli oppositori della circoncisione femminile, ma sono i suoi difensori ad essersi adirati. Il Dr Munir Fawzi e lo sceicco Yusef Al-Badri hanno sporto denuncia presso il Tribunale amministrativo, chiedendo di dichiarare il decreto in questione contrario all'islam e alla Costituzione (poiché quest'ultima considera i principi di diritto musulmano come la fonte principale di diritto). Il Tribunale ha dato loro ragione, dato che solo il Parlamento era abilitato ad adottare una norma, che comportasse una sanzione penale. Il Ministro della sanità è ricorso in appello. Il Primo ministro, il presidente del Sindacato dei medici e le ONG si sono uniti al suo ricorso. Il 28 dicembre 1997, la Corte suprema amministrativa ha deciso che il Ministro avesse agito nei limiti delle sue competenze. Ha aggiunto che il Codice penale sarebbe stato applicato, in caso di violazione dell'integrità fisica delle ragazze, e che sarebbe stato applicato nei casi di circoncisione, essendo quest'ultima un'operazione ingiustificata. Ha deciso inoltre:

> Non esiste in materia di circoncisione femminile una norma musulmana chiara e obbligatoria basata sul Corano o sulla Sunnah di Maometto. Gli imam delle quattro correnti musulmane e i giuristi moderni hanno avuto delle divergenze in merito al sapere se si tratti di un dovere o di un atto raccomandato.

Di conseguenza, secondo la Corte, il decreto ministeriale non ha violato la Costituzione. Ha aggiunto:

> Siccome la circoncisione è un atto chirurgico senza fondamento in diritto musulmano, il quale non la impone, la normativa di base vuole che essa non sia praticata senza ragione terapeutica. La chirurgia, di qualsiasi tipo e invasività, fatta senza la realizzazione delle condizioni che la autorizzano, costituisce un atto illecito, a livello di diritto musulmano e di diritto reale, e questo in virtù del principio generale di diritto della persona alla sua integrità fisica, e del principio dell'incriminazione di ogni atto non autorizzato, portante attentato a questa integrità.

Segnaliamo qui che il Parlamento egiziano ha deciso, durante la discussione della legge del 1996, relativa ai bambini, che l'articolo 240 del Codice penale dovesse essere applicato alla circoncisione femminile, e che essa stessa doveva essere in-

criminata. Non è dunque necessario vietare la circoncisione con una norma separata, poiché il Codice penale include questo argomento[1].

2) Circoncisione e diritti dell'uomo

Come apprezzare la condanna della circoncisione femminile quando cala il silenzio in merito alla circoncisione maschile, da parte dell'ONU, dell'OMS, dei paesi occidentali e dell'Egitto, dal punto di vista dei diritti dell'uomo?

A) Il principio di non discriminazione

Condannare la circoncisione femminile e fare silenzio in merito alla circoncisione maschile, senza giustificare scientificamente questa discriminazione, significano:

- Il riconoscere un diritto alle donne, mentre ciò è negato agli uomini.
- Il condannare la cultura africana che pratica la circoncisione femminile, e l'accettazione della cultura occidentale che non conosce questa pratica, ma che conosce la circoncisione maschile.
- Il rifiutare di proteggere i bambini ebrei e musulmani, per paura di ritorsioni a livello politico da parte delle loro rispettive comunità.

Così facendo, il legislatore internazionale e nazionale, e le organizzazioni non governative che adottano le stesse posizioni, violano il principio di non discriminazione. Questo principio è invece praticamente presente in tutti i documenti internazionali e in tutte le costituzioni dei paesi occidentali e africani. Per esempio, l'articolo primo della Carta dell'ONU dice:

> I fini delle Nazioni Unite sono: [...]
>
> 3) Conseguire la cooperazione internazionale nella soluzione dei problemi internazionali di carattere economico, sociale culturale o umanitario, e nel promuovere e incoraggiare il rispetto dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali per tutti senza distinzioni di razza, di sesso, di lingua o di religione.

L'articolo 2 par. 1, della Dichiarazione universale, sostiene:

> A ogni individuo spettano tutti i diritti e tutte le libertà enunciati nella presente Dichiarazione, senza distinzione alcuna, per ragioni di razza, di colore, di sesso, di lingua, di religione, di opinione politica o di altro genere, di origine nazionale o sociale, di ricchezza, di nascita o di altra condizione.

L'articolo 40, della Costituzione egiziana del 1971, dice:

> I cittadini sono uguali davanti alla legge. Hanno gli stessi diritti e gli stessi doveri pubblici, senza discriminazione per ragioni di sesso, di origine, di lingua, di religione o di credo.

Il Giuramento di Ginevra dell'AMM:

> Non permetterò che considerazioni relative all'affiliazione politica, all'età, al credo, ad una malattia o un'infermità, alla nazionalità, all'origine etnica, alla

[1] Al-Ahram, 25.2.1996.

> razza, al sesso, allo statuto sociale o all'orientamento sessuale, dei miei pazienti, compromettano lo svolgimento del mio dovere verso di essi[1].

Pare che sia stata fornita una giustificazione per l'atteggiamento discriminatorio, attualmente applicato nei confronti dei due tipi di circoncisione, da parte del legislatore internazionale e nazionale, e delle ONG: la circoncisione maschile sarebbe sostanzialmente differente dalla circoncisione femminile. Ora, differenziare la sostanza di queste due pratiche, è piuttosto il frutto d'illusioni, che d'esame della realtà. Sia l'una che l'altra sono infatti una violazione dell'integrità fisica di un minorenne, che avviene senza il suo consenso, e senza una ragione medica.

L'atteggiamento discriminatorio sarebbe giustificato per una ragione legittima. Questo è il caso quando si favoriscono le donne in campo politico e lavorativo, per il fatto che per molto tempo esse sono state escluse sia dall'uno che dall'altro campo, e private del loro diritto a parteciparvi. Una tale discriminazione positiva, cesserebbe però quando il numero delle donne, in campo politico e del lavoro, diventasse uguale a quello degli uomini. Ma tale discriminazione positiva non ha però motivo di esistere in materia di circoncisione; sono infatti bambini di ambo i sessi a cadere vittima di questa pratica. Inoltre, sono i maschi ad essere circoncisi in numero maggiore, rispetto alle femmine. All'anno, i bambini che vengono circoncisi sono 13 milioni, mentre le bambine sono 2 milioni.

Ci sarebbe una giustificazione per l'atteggiamento discriminatorio attuale se la circoncisione femminile fosse nettamente più invasiva della circoncisione maschile. Ora, si sa che la circoncisione femminile e la circoncisione maschile, vengono eseguite in diversi modi. Se ci si basa sul fattore "invasività dell'operazione", il legislatore dovrebbe condannare tutte le forme di circoncisione, sia maschile che femminile, o stabilire quale siano le pratiche condannabili e quale quelle tollerabili. Attualmente invece, il legislatore condanna tutte le forme di circoncisione femminile, dalla più leggera alla più grave, e tollera tutte le forme di circoncisione maschile, dalla più leggera alla più grave. Supponendo pure che la circoncisione femminile, in generale, venga praticata nella sua forma più grave, ciò non giustifica comunque la tolleranza dimostrata verso la circoncisione maschile, poiché quest'ultima è in sé una violazione del diritto all'integrità fisica. Per analogia, pur affermando che l'omicidio sia un reato più grave rispetto allo stupro o al furto, ciò non significa che il legislatore si occupi di punire unicamente gli omicidi, lasciando gli stupri e i furti impuniti. Inoltre, è chiaramente sbagliato sorvolare sull'attentato all'integrità fisica relativo alla circoncisione maschile che avviene negli Stati Uniti, mentre si sottolinea l'attentato all'integrità fisica, relativo alla circoncisione femminile che avviene in Africa, per il fatto che esso assume una forma più grave[2].

B) Diritti religiosi e culturali

Vista l'importanza delle norme religiose e culturali, il legislatore, da sempre, ha provato a riconoscere alle comunità il diritto di vivere secondo le loro norme religiose e di praticare la loro cultura. Così la Dichiarazione universale dice:

---

[1] www.wma.net/f/policy/17-a_f.html.

[2] Boyd, p. 135.

> Articolo 18 - Ogni individuo ha il diritto alla libertà di pensiero, coscienza e di religione; tale diritto include la libertà di cambiare religione o credo, e la libertà di manifestare, isolatamente o in comune, sia in pubblico che in privato, la propria religione o il proprio credo nell'insegnamento, nelle pratiche, nel culto e nell'osservanza dei riti.

> Articolo 27 par. 1 – Ogni individuo ha diritto di prendere parte liberamente alla vita culturale della comunità, di godere delle arti e di partecipare al progresso scientifico e ai suoi benefici.

La Costituzione egiziana dice:

> Articolo 46 - Lo Stato garantisce la libertà di credo e la libertà d'esercizio del culto.

Il diritto di praticare la circoncisione, in quanto manifestazione religiosa o culturale, è invocata tanto dai difensori della circoncisione maschile che di quella femminile. Così, il professore Freeman, della Facoltà di diritto di Londra, scrive: "Negare a un figlio ebreo o musulmano una circoncisione, questo è distruggere il diritto del figlio a un'eredità culturale e a un'identità"[1]. Ma questo professore si affretta a esprimere delle riserve: "Questo diritto non significa che ogni pratica religiosa possa essere tollerata in nome del multiculturalismo"[2].

È chiaro che questo professore si riferisca alla circoncisione femminile, senza nominarla. I difensori di questa pratica, la difendono in effetti in nome del rispetto della loro cultura, e della loro religione. Così, Jomo Kenyatta non esita a ricordare il caso della circoncisione maschile, autorizzata agli ebrei, per giustificare la pratica della circoncisione femminile, in seno alla sua cultura. Egli equipara l'importanza delle due pratiche, considerandole come condizioni *sine qua non* per ricevere un insegnamento religioso e morale completo"[3].

Se questa è la posizione dei difensori della circoncisione maschile e femminile, quella del legislatore internazionale e nazionale è diversa. Come si è visto più in alto, si fa una netta distinzione fra circoncisione femminile e maschile; quest'ultima rimane una pratica tollerata, pur senza una ragione valida, mentre quella femminile è chiaramente vietata. Coloro che si oppongono alla circoncisione femminile, stanno semplicemente rigettando dei costumi altrui; se infatti il rifiuto si basasse su motivi medici, bisognerebbe rigettare tanto la circoncisione femminile quanto quella maschile. E se ci si basasse sul fattore "invasività", bisognerebbe allora permettere soltanto il primo tipo di circoncisione femminile (ablazione del cappuccio del clitoride), e il primo tipo di circoncisione maschile, e vietare tutti gli altri tipi di queste due pratiche. In virtù di ciò, bisognerebbe dunque vietare la circoncisione ebraica, che appartiene al secondo tipo di circoncisione maschile: ablazione del prepuzio (*milah*) e ablazione della fodera del prepuzio (*periah*). Solo l'ablazione del prepuzio dovrebbe essere autorizzata. L'accettazione di qualsiasi altra pratica, rivela dell'imperialismo culturale e della discriminazione ingiustificata.

---

[1] Freeman, p. 74.
[2] Ivi, p. 75.
[3] Kenyatta, p. 98-99.

Le circoncisioni maschile e femminile sono probabilmente delle pratiche, religiose o culturali, che vincolano le comunità. Ma sono anche delle pratiche che invadono la sfera privata di un individuo, oltretutto minorenne, senza che vi sia ragione medica per farlo. Le comunità hanno diritto di praticare ciò che considerano come facente parte dalla loro religione e della loro cultura, a titolo di diritto comunitario, ma hanno il dovere di rispettare il diritto individuale, quello relativo all'adesione o meno a credenze religiose, costumi culturali, ecc., e relativo all'integrità fisica e alla vita, al pudore, ecc., e hanno il dovere di rispettare i morti. Quelli citati sono i doveri a cui, particolarmente, vengono meno coloro che praticano la circoncisione. In merito ai diritti comunitario e privato, la questione è allora: quale dei due è più importante tenere in considerazione?

La regola di base è che i diritti individuali, considerati come fondamentali, prevalgano sui diritti collettivi. In nome della tolleranza nei confronti della sua religione o della sua cultura, una comunità non può chiedere al legislatore di chiudere gli occhi sulle violazioni di diritti individuali, da parte della comunità. Questa regola è stata enunciata, chiaramente, nella Dichiarazione dei principi di tolleranza, proclamata e firmata dagli Stati membri dell'UNESCO, il 16 novembre 1995. L'articolo 1, cifra 1, definisce "la tolleranza" come segue:

> La tolleranza è rispetto, accettazione e apprezzamento della ricchezza e della diversità delle culture del nostro mondo, delle nostre forme di espressione e dei nostri modi di esprimere la nostra qualità di esseri umani. [...] Non è solo un obbligo morale: è anche una necessità politica e giuridica.

Ma questo articolo aggiunge, alla cifra 2:

> Tolleranza non è concessione, condiscendenza, compiacenza. La tolleranza è, soprattutto, un atteggiamento attivo animato dal riconoscimento dei diritti umani universali, e delle libertà fondamentali degli altri. In nessun caso la tolleranza potrà essere invocata per giustificare attentati a questi valori fondamentali [...]. [1]

Ricordiamo infine il Giuramento di Ginevra dell'AMM, che dice:

> Non permetterò che considerazioni relative all'affiliazione politica, all'età, al credo, ad una malattia o un'infermità, alla nazionalità, all'origine etnica, alla razza, al sesso, allo statuto sociale o all'orientamento sessuale, dei miei pazienti, compromettano lo svolgimento del mio dovere verso di essi[2].

Questa citazione significa anche che il medico non dovrà lasciarsi influenzare da ragioni religiose o culturali, per la pratica della attività mediche.

C) Circoncisione e diritto all'integrità fisica e alla vita

La circoncisione, tanto maschile quanto femminile, è un attentato all'integrità fisica, il quale compromette il normale funzionamento dell'organismo, e conduce a complicazioni a livello fisico, psichico e sessuale e, talvolta, conduce alla morte. Perciò, la pratica della circoncisione, oltre ad essere una violazione del diritto all'integrità fisica, è anche una violazione del diritto alla vita.

---

[1] Déclaration de principes sur la tolérance, www.unesco.org/tolerance/declafre.htm. Testo in italiano: www.provincia.modena.it/allegato.asp?ID=18090.

[2] www.wma.net/f/policy/17-a_f.html.

Questi due diritti, sono tra i diritti dell'uomo più importanti. Le leggi di tutti i paesi del mondo, occidentali o del Terzo Mondo che siano, ne fanno menzione, e prevedono delle sanzioni penali per coloro che li violano, e contro costoro sono possibili azioni civili per il risarcimento dei danni che hanno causato. Sarebbe stato evidente, dunque, che il legislatore internazionale li mettesse esplicitamente in testa alla classifica dei diritti dell'uomo. Ma stranamente, mentre il diritto alla vita è menzionato nei documenti internazionali, il diritto all'integrità fisica non appare nella Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, nel Patto civile, nella Convenzione europea dei diritti dell'uomo e nella Convenzione sui diritti dell'infanzia. Questo diritto figura solamente nella Convenzione americana dei diritti dell'uomo (art. 5 par. 1) e nella Carta africana dei diritti dell'uomo (art. 4). Sarebbe legittimo, a questo punto, chiedersi perché l'ONU e l'Europa si siano dimenticate di prendere in considerazione il diritto all'integrità fisica. Sarà stato per non urtare la sensibilità delle comunità che praticano la circoncisione maschile?

Segnaliamo che l'articolo 3 par. 1, delle quattro Convenzioni di Ginevra relative al Diritto internazionale umanitario, vieta gli attentati all'integrità fisica, e quindi le mutilazioni:

> ... sono e rimangono vietate, in ogni tempo e luogo, nei confronti delle persone sopra indicate [...] le violenze contro la vita e l'integrità corporale, specialmente l'assassinio in tutte le sue forme, le mutilazioni, i trattamenti crudeli, le torture e i supplizi[1].

È detto che questa disposizione deve essere applicata "senza alcuna distinzione di carattere sfavorevole che si riferisca alla razza, al colore, alla religione o alla credenza, al sesso…". Se dunque il rispetto di una tale disposizione è imposto in tempo di guerra, a maggior ragione dovrebbe essere imposto in tempo di pace.

D) Circoncisione e diritto al pudore

Le leggi di tutti i paesi del mondo sanciscono gli attentati al pudore. Il dovere di rispettare il pudore del fanciullo, è riconosciuto nella Convenzione per i diritti dell'infanzia:

> Articolo 16 par. 1 - Nessun fanciullo sarà oggetto d'interferenze arbitrarie o illegali nella sua vita privata, nella sua famiglia, nel suo domicilio o nella sua corrispondenza, e neppure di affronti illegali al suo onore e alla sua reputazione.
>
> Articolo 34 - Gli Stati parti si impegnano a proteggere il fanciullo contro ogni forma di sfruttamento sessuale e di violenza sessuale [...].

Il rispetto del pudore è affermato anche nelle norme deontologiche mediche. Nel Giuramento di Ippocrate (d. 377 avanti Cristo) è detto:

> In qualsiasi casa andrò, io vi entrerò per essere utile ai malati, e mi asterrò dal compiere qualsiasi atto volontariamente sbagliato o corrotto, e dal sedurre donne o uomini, siano essi liberi o schiavi[2].

---

[1] V. anche l'articolo 32 della quarta convenzione di Ginevra.

[2] www.fse.ulavpar.ca/dpt/morale/avort/hist/avorhypc.html. Testo in italiano: www.scuolamedicasalernitana.it/medicina_oggi/giuramento_di_ippocrate.htm.

Colui o colei che circoncide, sveste la sua vittima, manipola i suoi organi sessuali, e li mutila. E quando si tratta di circoncisione ebraica, la regola religiosa vuole che il circoncisore s'infili il pene del bambino in bocca, e lo succhi. Non c'è dubbio che tali comportamenti vadano annoverati fra quelli relativi all'attentato al pudore e alla pedofilia, anche perché già la circoncisione in sé non è giustificata da un punto di vista medico.

Coloro che in Egitto si oppongono alla circoncisione femminile, non esitano a ricordare il diritto al pudore. Così, il vice-presidente della Corte di cassazione egiziana scrive che quel medico che toccasse il seno di una donna senza un preciso motivo medico, commetterebbe un attentato al pudore. La stessa cosa varrebbe per colui che, allo stesso modo, toccasse gli organi sessuali di una ragazza[1]. Al-Saghir cita una sentenza egiziana del 1994, non pubblicata, che qualificava la circoncisione maschile quale attentato al pudore. Un'altra sentenza del 1995, non pubblicata, diceva la stessa cosa; in quel caso la circoncisione era stata compiuta da un infermiere, su un ragazzo di meno di sette anni[2]. Al-Saghir considera che la circoncisione sia un attentato maggiore al pudore, poiché la circoncisione viene compiuta su una persona minorenne, la quale viene costretta a subire l'intervento. E anche se questa persona minorenne fosse d'accordo di subire l'intervento, non si dovrebbe considerare come valido il suo consenso, in quanto non proveniente da una persona maggiorenne[3].

E) Circoncisione e rispetto dei morti

Il rispetto del cadavere umano è un principio conosciuto all'umanità, da tempi immemorabili. Attaccarlo, costituirebbe un atto di profanazione. Non ci risulta che il legislatore internazionale abbia espressamente stabilito dei diritti, che entrino in vigore dopo la morte dell'uomo, a meno che non si debbano intendere gli articoli atti a proteggere la dignità dell'uomo in vita (i quali vietando trattamenti umilianti, degradanti, disumani e crudeli), come estendibili anche al defunto. Viceversa, le leggi di tutti i paesi del mondo, sanciscono che il corpo della persona defunta, e il luogo dove esso è seppellito, non siano oggetto di profanazione.

Presso gli ebrei, il bambino nato morto viene circonciso, prima di essere seppellito. Parimenti, gli ebrei praticano la circoncisione su tutti i loro morti, che non siano già stati circoncisi in vita. Essere circoncisi è una condizione per essere seppelliti in un cimitero ebraico. Quest'ultima situazione è stata oggetto di un burrascoso dibattito, in seno al Knesset[4]. La circoncisione dei morti, è auspicata anche da certi giuristi musulmani classici[5]. Non c'è dubbio che tale pratica violi le norme penali, relative all'obbligo di non profanazione dei morti. Anche se la non circoncisione dei morti non è regolata in seno alla legislazione internazionale, o in seno alle legislazioni nazionali, è dovere degli intellettuali quello di denunciare la pratica ripugnante

---

1 'Uways: Khitan al-inath, p. 10-11. V. anche 'Abd-al-Salam: Khitan al-inath, p. 26; Mu'tamar al-sihhah al-injabiyyah, p. 33.
2 Al-Saghir, p. 100.
3 Ivi, p. 101-105.
4 The Jerusalem Report, 9.9.1993; Jerusalem Post, 16.7.1998, su Internet.
5 Aldeeb Abu-Sahlieh: Circoncision masculine, p. 179.

della circoncisione dei morti, pubblicamente, in quanto è un atto contrario al senso della decenza e della morale comuni.

3) Circoncisione e dispensa medica

I difensori della circoncisione maschile e femminile la giustificano dicendo che essa faccia parte delle operazioni citate nella *dispensa medica*, così com'è il caso di tante altre operazioni. Ma in effetti, per autorizzare un'operazione che viola l'integrità fisica ed espone il paziente a rischi per la sua salute, e per la sua vita, occorrerebbe che questa operazione adempisse tre condizioni contemporaneamente, ovvero: 1) necessità di praticarla, a livello medico; 2) consenso da parte del paziente o del suo rappresentante legale, a praticare l'operazione; 3) operazione effettuata da parte di una persona autorizzata, che operi in modo disciplinato, secondo le regole previste. Attualmente invece, in caso di circoncisione maschile e femminile, queste tre condizioni si presentano molto raramente in modo simultaneo.

A) Necessità medica

Un'operazione chirurgica è considerata come necessaria, e dunque autorizzata dalla legge, nei seguenti casi:

- Occorre innanzitutto che ci sia un bisogno di prevenzione o di cura, che giustifichi questa operazione. Se il bisogno cessa di esistere, l'operazione diventa illecita.
- Occorre che i vantaggi attesi dall'operazione siano superiori agli svantaggi causati da essa.
- Occorre che l'operazione sia l'unico mezzo possibile per rimuovere il male.
- Infine occorre che l'intervento del medico sia compiuto allo scopo di curare, e che non attenti al pudore del paziente.

Questi principi non sono rispettati nella schiacciante maggioranza delle circoncisioni maschili e femminili. Queste operazioni vengono generalmente effettuate per ragioni religiose o culturali, e non per ragioni mediche. Esse vengono effettuate su degli organi sani, che non necessiterebbero di alcun intervento chirurgico. Queste operazioni non rivestono alcun interesse a livello di cura o di prevenzione. Anche in caso d'infezione o di fimosi, sarebbe praticamente sempre possibile curarli per mezzo di antibiotici e altri medicinali, meno invasivi rispetto alla chirurgia. Infine, i rischi legati all'operazione chirurgica della circoncisione, sono sempre più elevati rispetto ai pretesi vantaggi, a livello medico, legati ad essa.

In un paese come l'Egitto, che pratica la circoncisione femminile, gli oppositori invocano il principio di non necessità, al fine di condannare questa pratica e farla uscire dalla lista delle operazioni autorizzate dalla legge[1]. Stranamente però, si rifiutano di estendere il loro ragionamento alla circoncisione maschile[2].

Alcuni difensori della circoncisione, tanto maschile quanto femminile, la vedono come un'operazione di chirurgia estetica[3]. Nelle operazioni di chirurgia estetica, il

---

1 'Uways: Khitan al-inath, p. 11-12; Fayyad, p. 7-8; Mu'tamar al-sihhah al-injabiyyah, p. 35.
2 Al-mumarasat al-taqlidiyyah, p. 25-26.
3 Aldeeb Abu-Sahlieh: Circoncision masculine, p. 308-309.

medico interviene non per prevenire o curare una malattia, ma per alleviare una sofferenza che esiste a livello psicologico. Siccome il legislatore permette tali operazioni, la circoncisione, secondo i suoi difensori, deve essere considerata alla stessa stregua, e dunque autorizzata dalla legge.

Esistono dei casi di deformazione a livello di organi sessuali, maschili o femminili. Così, una donna potrebbe avere un clitoride eccessivamente voluminoso, o un prepuzio abbondante, o due piccole labbra troppo grandi, che le creerebbero dei problemi a livello funzionale e psicologico. Un uomo potrebbe avere un prepuzio troppo lungo e pendente. Una tale deformazione potrebbe essere congenita, oppure il risultato di una scorretta manipolazione da parte della persona stessa, o da parte di un medico. L'intervento chirurgico che mirasse a restituire una forma più abituale a questi organi, non porrebbe praticamente alcun problema a livello giuridico. Ma non è pensabile di poter applicare delle norme valevoli per un fenomeno eccezionale e raro, a tutte le operazioni di circoncisione, maschile e femminile. Nessuno sarebbe in grado di giustificare la circoncisione di milioni di bambini, adducendo motivi legati all'estetica.

B) Consenso illuminato

Affinché il consenso sia valido, occorre che sia dato liberamente e non per sbaglio, e che sia ottenuto senza frode e senza costrizione. Perciò, deve essere basato sulla conoscenza dei vantaggi e dei rischi a cui si va incontro operando una certa scelta, e delle possibili scelte alternative. Ciò implica la possibilità, per il consenziente, di porre innanzitutto delle domande, alle quali il medico sia in grado di dare delle risposte comprensibili, con conoscenza di causa. Attualmente, i problemi principali, circa il consenso a farsi circoncidere, sono che la circoncisione è legata a dei tabù, di cui nemmeno i medici osano parlare; non esistono statistiche affidabili sui rischi legati alla circoncisione; l'istruzione, in merito alla circoncisione impartita nelle facoltà di medicina è insufficiente.

Occorre anche che il medico sia libero di comunicare le informazioni. Attualmente, questo non avviene sempre, soprattutto se il medico è in formazione sotto la direzione di un altro medico, favorevole alla circoncisione, o se il medico è all'opera in un ospedale la cui politica è in favore della circoncisione.

Si pone qui il dubbio circa il tipo di consenso offerto dal paziente o dal suo rappresentante legale. Secondo noi, i genitori non avrebbero il diritto di acconsentire ad un'operazione, che non avesse alcun interesse a livello medico, come nel caso della circoncisione. E cosa accadrebbe quando i due genitori non fossero d'accordo tra loro, in merito all'acconsentire o meno? In questo caso, interverrebbe il giudice, che deciderebbe per loro. Ma poiché la circoncisione non ha ragioni di essere, a livello medico, egli dovrebbe vietarla, finché non sia il paziente stesso a richiederla per se stesso, non prima che costui abbia raggiunto la maggior età. E, sebbene la richiesta di circoncisione, giungesse da una persona maggiorenne, sarebbe possibile, per un medico, procedere all'amputazione di un organo, senza che via fosse una ragione a livello medico? La risposta è negativa. Ciò significa che se una persona maggiorenne volesse farsi circoncidere, a causa delle sue convinzioni religiose, dovrebbe circoncidersi da sé.

C) Autorizzazione ad esercitare e rispetto delle regole mediche

La circoncisione annoverata nella dispensa medica, è quella praticata da persona autorizzata ad esercitare la professione medica, che agisce nel rispetto delle regole del campo medico. Ora, spesso i circoncisori non sono muniti di certificati che permetterebbero loro di praticare un'operazione chirurgica, la quale dovrebbe essere riservata ai soli medici specializzati. E, anche se la circoncisione fosse operata da un medico, costui dovrebbe agire nel rispetto delle regole del campo medico. Ora, queste regole non autorizzerebbero un medico ad amputare un organo sano. Purtroppo né i paesi occidentali, né Israele, né l'Egitto, rispettano questa semplice regola di base. Di seguito, ci limiteremo ad analizzare il caso egiziano.

In Egitto, la grande maggioranza di circoncisioni maschili e femminili, viene effettuata senza ragione medica, e da parte di circoncisori non autorizzati a praticare una professione in ambito medico. Questi circoncisori pubblicizzano chiaramente, fuori dai loro locali, ciò che praticano, e le autorità lo vedono e lo sanno. Ma qualcosa, contro di loro, avviene solamente quando viene sporta denuncia da parte dei genitori, a causa di una circoncisione non riuscita; allora le autorità giudiziarie ricordano ai circoncisori che stanno effettuando delle operazioni di pertinenza dei medici, e che non sono autorizzati a farlo. Si può comprendere allora lo stupore di quel barbiere (che aveva accettato di farsi filmare dalla CNN, il 7 agosto 1994, mentre circoncideva una ragazza al Cairo), per essere stato fermato dalla polizia. Egli non era certamente la prima volta che circoncideva e conosceva probabilmente altre centinaia di barbieri che circoncidevano, come lui: egli non è perciò riuscito a capire perché l'avessero fermato, e perché solo lui.

4) L'interdizione tra utopia e fattibilità

Se vogliamo rispettare le leggi e i diritti dell'uomo, punto per punto, dobbiamo considerare la circoncisione, tanto maschile quanto femminile, come ogni intervento medico, senza distinzione sulla base del sesso o della religione. Va autorizzata soltanto se esiste una necessità medica a procedere, se esiste il consenso da parte dell'interessato o del suo rappresentante legale, e se essa viene compiuta da un medico autorizzato, che opera secondo le regole che dirigono la professione medica. Ogni circoncisione che non adempisse queste tre condizioni, dovrebbe essere perseguita d'ufficio, indipendentemente dal sesso o dall'appartenenza religiosa della vittima, dei suoi genitori, e del circoncisore.

Tale sarebbe l'ideale, ma la realtà è un'altra. La realtà è che le autorità legislative, giudiziali ed esecutive, e le organizzazioni mediche, sono reticenti a prendere delle misure efficaci contro la circoncisione, particolarmente contro la circoncisione maschile. Ogni anno, quindici milioni di bambini, di cui tredici milioni di ragazzi e due milioni di ragazze, sono vittime di questa pratica; in questi casi le tre condizioni suddette sono adempite solo in rarissimi casi. Senza margine d'errore, si può dire che almeno il 99, 9% delle circoncisioni avvengano contrariando il senso morale comune. Perciò, è legittimo chiedersi come mai la realtà non corrisponda all'ideale, e cosa si possa fare per realizzare quest'ultimo. Insisteremo qui sull'analisi del caso egiziano.

Il Dr Al-Fanjari dice che vorrebbe promulgare una legge severa, che vietasse la circoncisione femminile. Ma aggiunge:

> Dal punto di vista pratico, una legge che si opponga a questa usanza sociale, diffusa in Egitto, tanto nelle campagne quanto nelle città, sarà solamente dell'inchiostro su della carta, se tutto il popolo non ne vedesse la bontà. I primi a violare questa legge saranno i padri e le madri, abituati a questa usanza, ereditata dai loro genitori e dai loro antenati. La forma più pericolosa di circoncisione, è quella rivestita dall'abito della religione. È difficile combatterla, a meno che, in primo luogo, non si usino ragioni religiose per farlo. Perciò, la promulgazione di una legge concernente la circoncisione femminile, deve essere preceduta da una campagna di sensibilizzazione, molto generalizzata, che mostri i danni causati dalla circoncisione, a livello medico, e che mostri l'assenza di fondamenti, per la pratica della circoncisione, a livello di religione musulmana. Dovranno partecipare a questa campagna sia i medici che i religiosi illuminati[1].

Il cambiamento della società potrebbe avvenire a causa di una rivoluzione o di un'evoluzione progressiva. Il diritto musulmano conosce il principio di progresso. Ad esempio, in relazione all'interdizione del vino, che nel Corano è sopraggiunta in tre tappe. Il Corano ha cominciato a dire che "nel vino c'è un grande peccato, e qualche vantaggio per gli uomini" (2:219). Poi, ha prescritto: "Non accostarvi all'orazione se siete ebbri, finché non siate in grado di capire quello che dite" (4:43). E l'ha vietato, infine, categoricamente, annoverandolo fra "le immonde opere di Satana", chiedendo ai credenti di astenersene (5:90-91).

Certi sperano di riuscire ad applicare questo processo di progressione, alla lotta contro la circoncisione femminile. Propongono di cominciare con il ridurre i suoi rischi, facendola effettuare da un medico, e autorizzando solo il tipo più leggero di circoncisione; in seguito si procederà all'interdizione totale. Inoltre, bisognerà prima lottare contro la circoncisione femminile, per poi poter lottare contro la circoncisione maschile.

Se vogliamo riassumere i differenti testi, internazionali e occidentali, e le posizioni delle ONG, opposti alla circoncisione femminile, si può dire che formulino le seguenti richieste:

- Vietare tutte le forme di circoncisione femminile, che non abbiano ragioni terapeutiche.
- Vietare al personale medico e paramedico di praticare la circoncisione femminile, e punirlo se la pratica.
- Sanzionare con delle pene i genitori che circoncidono le loro figlie, a titolo di esempio per gli altri.
- Imporre un controllo sul viaggio degli immigrati, poiché c'è il rischio che facciano circoncidere le loro figlie nei loro paesi d'origine. Ai tipi d'immigrati a rischio, bisognerebbe vietare di portare con loro le loro figlie, nei loro paesi di origine.

---

[1] Al-Fanjari: Al-khitan, p. 50.

- Vincolare la concessione del permesso di soggiorno nei paesi occidentali, alla condizione di rispettare l'integrità fisica delle figlie.
- Informare i nuovi immigrati, al momento della loro entrata, che la circoncisione femminile è vietata.
- Interrompere l'aiuto economico ai paesi che continuino a praticare la circoncisione femminile.
- Concedere l'asilo politico, o il permesso di soggiorno a titolo umanitario, alle donne che temano la circoncisione per loro stesse, o per le loro figlie, in caso di rinvio nei loro paesi.

Da ciò che precede, si costata che il legislatore occidentale e internazionale abbia preso posizione in merito alla circoncisione femminile, in modo deciso, rifiutando il ricorso alla regola di progressione.

Il legislatore sudanese ha invece adottato la regola della progressione, vietando la circoncisione faraonica e permettendo la circoncisione sunnah, praticabile sia da medici che da non medici. Un atteggiamento quasi identico è stato adottato dal legislatore egiziano, che nella decisione del 19 ottobre 1994, ha autorizzato la circoncisione femminile leggera, da effettuarsi negli ospedali pubblici. Questa posizione ha sollevato un moto di protesta generale, in Egitto e in Occidente, negli ambienti in cui ci si oppone a questa pratica. Come abbiamo visto, il Ministro della sanità ha dovuto rivedere le sue decisioni, vietando ogni forma di circoncisione, anche se effettuata negli ospedali. Tra gli oppositori alla circoncisione femminile, si citano in particolare: Nawal Al-Saadawi[1] e Seham 'Abd-al-Salam[2]. Di fronte all'opposizione rigorosa, alcuni preferirebbero che venisse adottata la regola della progressione. Così, il Dr Al-Fanjari scrive:

> È necessario promulgare delle leggi per tappe, permettendo, in primo luogo, soltanto la pratica della circoncisione da parte di medici, da svolgersi in modo ufficiale, e purché i medici sensibilizzino gli utenti prima di operarli. Poi, si procederà ad emettere una legge rigorosa e finale, se dovesse presentarsi la necessità di farlo, quando l'usanza sarà già morta e sepolta. La legge avrà allora lo scopo di impedire una rivolta da parte di ciarlatani, interessati al profitto materiale che potrebbero trarre da questa usanza[3].

Al-Fanjari cita il professore di chirurgia pediatrico 'Adil Lutfi, membro della Commissione che aveva stabilito il decreto 74/1959. Lutfi scrive:

> Durante i miei quarant'anni da chirurgo pediatra, non ho mai riprovato un sentimento di disgusto, simile a quello che ho provato, all'inizio della mia attività, quando la madre di una ragazza mi minacciò di rivolgersi a un barbiere, se non avessi circonciso la figlia. Ebbi allora pietà della ragazza, e la circoncisi, ma amputando solamente il prepuzio, senza toccare il clitoride, esattamente come si fa con la circoncisione maschile. Feci questo per dare alla madre una

---

[1] Al-Saadawi: Hawla risalat al-tabibah al-shabbah, p. 8.
[2] Nadwat khitan al-inath, p. 45-46.
[3] Al-Fanjari: Al-khitan, p. 55-56.

certa tranquillità psicologica, e per risparmiare alla ragazza i rischi legati ad un'operazione effettuata da un ignorante[1].

In opposizione alle opinioni precedenti, ci sono persone che si chiedono se sia necessario emanare una legge che vieti la circoncisione. Il rabbino Moshe Rothenberg, un oppositore della circoncisione maschile, il quale ha lasciato suo figlio intatto, dice:

> La soluzione, per mettere fine alla circoncisione nella cultura ebraica e nelle altre culture, non può basarsi su di un'imposizione, legale o d'altro tipo, anche se si tratta di abuso su fanciullo. Amare, educare e aiutare gli ebrei, al fine di creare un mondo più sicuro per loro, su differenti fronti, e permettere che si prenda coscienza dei bisogni dei neonati, permetterà di realizzare lo scopo che tutti cerchiamo di raggiungere. Siate amici degli ebrei e delle altre minoranze. È solamente attraverso una profonda sollecitudine che questo problema si risolverà da sé. Sollecitudine verso quelli che perpetrano la circoncisione, verso i genitori e verso la nostra beneamata comunità dei figli[2].

C'è una posizione africana che rifiuta la promulgazione di leggi che vietino la circoncisione femminile. Così Nahid Toubia scrive:

> Il gruppo che tenti di legiferare contro la circoncisione dovrebbe riflettere due volte, prima di scegliere l'approccio legale, al fine di raggiungere la comunità. Mentre le leggi sono molto importanti per affermare una politica utile alla società, le leggi sole non assicurano il cambiamento della società. Sebbene un cambiamento nelle leggi, o una decisione giudiziale, sostenuti pubblicamente, possano essere uno strumento importante per il cambiamento della società, una legge punitiva o una decisione giudiziale, emesse al momento sbagliato, potrebbero creare animosità sociale, e condurre a battaglie giuridiche interminabili[3].

Certi temono che l'interdizione legale della circoncisione spinga la gente a praticare la circoncisione nella clandestinità, coi rischi che ciò comporterebbe. Si sa che quando le autorità britanniche vietarono la circoncisione faraonica in Sudan, le famiglie si precipitarono a far circoncidere le loro figlie, anche se troppo giovani, prima dell'entrata in vigore della legge. E dopo l'entrata in vigore della legge, e l'arresto della prima ostetrica, le famiglie continuarono a circoncidere le loro figlie nella clandestinità, senza osare rivolgersi ai medici, in caso di complicazioni[4].

Coloro che sono favorevoli alla promulgazione di una legge contro la circoncisione femminile, lo fanno perché la considerano utile, anche se non applicabile. Dr Seham 'Abd-al-Salam scrive:

> Certo la legge non risolverà il problema, ed è necessario sensibilizzare la gente. Ma esistono molte leggi che la gente non rispetta, come quella che vieta la consumazione di droga. Ora, tali leggi esistono perché la società ha diritto ad

---

[1] Ivi, p. 61.
[2] Rothenberg: Ending circumcision.
[3] Toubia: Evolutionary cultural ethics, p. 6.
[4] Giorgis: Female circumcision, p. 39-40. V. anche Assaad: Female circumcision, p. 40.

avere leggi simili. Certo il diritto non risolverà il problema, ma sarà un fattore ausiliario per coloro che tentino di risolvere questo problema[1].

5) Circoncisione e asilo politico

L'Alto commissariato per i profughi[2] e Amnesty International[3] chiedono che si accordi l'asilo politico alle donne che scappano dai loro paesi, per paura di subire, loro o le loro figlie, la circoncisione femminile. Ora, poche donne hanno ottenuto l'asilo politico per questa ragione. Per esempio negli Stati Uniti, non ci sono state che due donne, e in Germania una sola donna.

Per ottenere l'asilo politico, occorre, secondo l'articolo 1 della Convenzione sullo statuto dei rifugiati, che la persona provi "d'essere perseguitato per la sua razza, la sua religione, la sua cittadinanza, la sua appartenenza a un determinato gruppo sociale o le sue opinioni politiche". Ora la circoncisione femminile non rientra in una di queste categorie. Si aggiunge che questa persecuzione non sia legata allo Stato, ma alla famiglia. Si è risolta la questione dicendo che le donne appartengano a un gruppo speciale, quello delle donne che rifiutano di farsi circoncidere, e che la circoncisione è imputabile allo Stato, poiché esso rifiuta, o è incapace di prendere delle misure utili a proteggere le donne da questa pratica. Alcuni Stati rifiutano tuttavia di accordare l'asilo politico anche a donne che provengono da paesi aventi delle leggi che vietano la circoncisione femminile.

Se gli Stati negano di accordare l'asilo politico a queste donne, certi permettono tuttavia a queste donne di rimanere nel paese per ragioni umanitarie, in virtù dell'articolo 4 della Convenzione contro la tortura, che chiede a ogni Stato Parte di badare affinché "qualsiasi atto di tortura costituisca un reato a tenore del suo diritto penale" e che "tali reati vanno resi passibili di pene adeguate che ne prendano in considerazione la gravità". Il par. 1 dell'articolo 3 di questa convenzione aggiunge:

> Nessuno Stato Parte espelle, respinge né estrada una persona verso un altro Stato qualora vi siano serie ragioni di credere che in tale Stato essa rischia di essere sottoposta a tortura.

Segnaliamo qui che gli oppositori della circoncisione femminile chiedono la concessione dell'asilo politico a tutte le donne che rischino di essere circoncise, indipendentemente dal tipo, leggero o grave, di circoncisione.

Gli oppositori della circoncisione maschile chiedono, in nome del principio di non discriminazione, che gli uomini e i figli maschi, minacciati di circoncisione, possano ottenere anch'essi l'asilo politico. E infatti, la Germania ha accordato, il 5 novembre 1991, l'asilo politico a un giovane turco di religione cristiana. Se fosse stato respinto in Turchia, questo giovane avrebbe dovuto prestare servizio nell'esercito turco. Là, i non circoncisi sono oggetto di violenza da parte dei loro colleghi musulmani, che attaccano gli organi sessuali dei non circoncisi, i quali altrimenti vengono comunque talvolta circoncisi a forza, dai medici dell'esercito. I giovani cri-

---

[1] Nadwat khitan al-inath, p. 46.

[2] Crawley: Women as asylum seekers, p. 71.

[3] www.fgmnetwork.org/eradication/state/ai.html e www.amnesty.org//ailib/intcam/femgen/fgm6.htm.

stiani non hanno possibilità di essere protetti dallo Stato contro queste violenze. Il tribunale tedesco ha riferito della presenza di numerosi casi del genere. Esso considera questa pratica come una persecuzione politica, ai sensi dell'articolo 16 della Costituzione tedesca. In quanto membro della comunità cristiana che non pratica la circoncisione, il giovane in questione ha dunque avuto diritto ad ottenere l'asilo politico in Germania[1].

[1] Sulla circoncisione e l'asilo politico, v. Aldeeb Abu-Sahlieh: Circoncision, p. 498-508.

Parte V.
Diritto socio-economico

Affronteremo in questa parte le questioni che appartengono al campo sociale: la solidarietà tra poveri e ricchi, la zakat e le tasse, gli interessi e le banche islamiche, le assicurazioni, i beni in comune, e il lavoro della donna.

Capitolo I.
Solidarietà tra poveri e ricchi

I. Diritto musulmano

1) Povertà e ricchezza

A) Dio dispensa i suoi beni a chi vuole

Secondo la concezione musulmana, i beni della terra sono la proprietà di Dio, che è libero di lasciarli in eredità a chi vuole: "Il tuo Signore concede con larghezza o parsimonia la sua provvidenza a chi vuole" (17:30).

L'uomo a cui questi beni sono dati diventa così il sostituto di Dio sulla terra e deve gestirli secondo le sue prescrizioni. Dio resta tuttavia libero di riprendere i suoi beni e di darli ad altri[1]. La disuguaglianza nelle ricchezze tra gli esseri umani è una cosa voluta da Dio, e l'essere umano non deve tentare di eliminare questa disuguaglianza:

> Dio ha favorito alcuni di voi al di sopra di altri nelle risorse materiali. Coloro che sono stati favoriti le divideranno forse con i loro servi sì da renderli [a loro] uguali? Negherebbero a tal punto la benevolenza di Dio? (16:71, v. anche 6:165 e 4:32).

L'essere umano deve accontentarsi della sua sorte materiale e deve sapere elevarsi alla sfera spirituale: "Non volgere lo sguardo ai beni effimeri che abbiamo concesso ad alcuni di loro per metterli alla prova. Il compenso del tuo Signore è certamente migliore e più duraturo!" (20:131; v. anche 3:14-15).

Secondo Al-Qaradawi, la differenza nella distribuzione di favori materiali e intellettuali, dipende da leggi generali stabilite, per questa vita, dai disegni di Dio, che alterna felicità e disgrazia. Il musulmano non deve guardare ai beni altrui come fosse un nemico in agguato. Bensì, al contrario, deve accontentarsi della sua sorte. Non serve a niente che un vecchio invidi la forza dei giovani, o l'uomo minuto invidi l'uomo possente. Altrettanto dicasi della fortuna. Questo genere d'invidia non fa che procurare frustrazione e seminare l'odio[2].

---

[1] Il Corano usa il verbo khalafa (sostituire) e i suoi derivati (6:133, 165; 7:69, 74; 7:129; 10:14; 11:57; 24:55; 27:62; 35:39; 38:26).

[2] Al-Qaradawi: Mushkilat al-faqr, p. 18-21.

In ogni caso, non è permesso toccare i beni privati, acquistati lecitamente, essendo questi protetti dal diritto musulmano. Il Corano dice: "Restituite agli orfani i beni loro e non scambiate il buono con il cattivo, né confondete i loro beni coi vostri, questo è veramente un peccato grande" (4:2). Maometto dice: "Il vostro sangue e i vostri beni sono protetti; vi è vietato toccarli". Ibn-'Ashur (d. 1973) spiega che la giustizia è al di sopra della misericordia. Non è permesso di spossessare i ricchi dai loro beni per darli a quelli che possiedono meno[1]. Il Corano è contro il livellamento della società come vorrebbe fare il socialismo.

Abu-Dhar (d. 652), compagno di Maometto, è di un altro parere. Secondo lui, è illecito per l'uomo possedere più di quello di cui ha bisogno. Invoca il Corano:

> Annuncia a coloro che accumulano l'oro e l'argento e non spendono per la causa di Dio un doloroso castigo nel giorno in cui queste ricchezze saranno rese incandescenti dal fuoco dell'Inferno e ne saranno marchiate le loro fronti, i loro fianchi e le loro spalle: Questo è ciò che accumulavate? Gustate dunque quello che avete accumulato! (9:34-35).

Afferma che la proprietà privata è autorizzata solamente se i bisogni di ogni membro della società sono soddisfatti[2]. Infastidito dai suoi rimproveri, il califfo l'esiliò a Rabdhah, lontano dalla gente, dove è morto nella miseria totale. Il Corano conferma il suo punto di vista: "E ti chiedono: Cosa dobbiamo dare in elemosina? Dì: Il sovrappiù" (*'afuw*) (2:219). Il califfo 'Umar (d. 644) diceva: "Se mi rimanesse della vita quando io abbia vissuto, prenderò l'eccedente dei beni dei ricchi per donarlo ai poveri degli immigrati"[3].

B) Diritto sui beni dei ricchi

La povertà non è un destino ineluttabile di cui bisogna fare l'elogio. Al-Qaradawi dice: Sono i ricchi che esaltano una tale idea per malizia. È accettata poi dai poveri per ignoranza. Certi uomini di religione la seguono, sia per disprezzo, sia per ipocrisia". Cita il Corano:

> Quando si dice loro: Siate generosi di ciò che Dio vi ha concesso, i miscredenti dicono ai credenti: Dovremmo nutrire chi sarebbe nutrito da Dio, se lui lo volesse? Siete in evidente errore (36:47)[4].

Per rimediare alla povertà, Il Corano prescrive il lavoro. Ogni musulmano è tenuto a lavorare. Si invoca a questo proposito il versetto 67:15: "Egli è colui che vi ha reso remissiva la terra: percorretela in lungo e in largo, e mangiate della sua provvidenza. Verso di lui è la Resurrezione". Quelli che non possono provvedere ai loro bisogni, hanno un diritto sui beni dei ricchi. Secondo il Corano, quelli che sono salvati, lo sono perché "nei loro beni c'era un diritto per il mendicante e il diseredato" (51:19, se veda anche 70:24). Una solidarietà è prescritta dal diritto musulmano, in seno alla famiglia e alla comunità. È nel quadro di questa solidarietà che il diritto musulmano vieta gli interessi e prescrive le tasse, di cui parleremo più in là.

---

1 Ibn-'Ashur: Usul al-nidham, p. 203.
2 Al-Jammal: Mawsu'at, p. 43-45. Sulla concezione d'Abu-Dhar, v. Aqtash: Abu-Dhar, p. 227-363.
3 Al-Jammal: Mawsu'at, p. 334.
4 Al-Qaradawi: Mushkilat al-faqr, p. 16-17.

2) Solidarietà in seno alla famiglia

Il Corano prescrive la solidarietà in seno alla famiglia: "Rendi il loro diritto ai parenti, ai poveri e al viandante, senza [per questo] essere prodigo" (17:26; v. anche 30:38 e 4:36-37).

L'aiuto dovuto al genitore deve basarsi sulla possibilità di quello che dà e sui bisogni d'uso di quello che riceve. Il Corano dice: "L'agiato spenda della sua agiatezza, colui che ha scarse risorse spenda di quello che Dio gli ha concesso. Dio non impone a nessuno se non in misura di ciò che egli ha concesso" (65:7; v. anche 2:233 e 236). Questo aiuto, secondo i giuristi, comprende il cibo, l'alloggio, un servitore se non può servirsi da sé, le spese per il matrimonio e le spese per la sua sposa e i suoi figli[1].

3) Sicurezza sociale per tutti

La zakat, di cui parleremo più in là, serve a ripartire le ricchezze e a provvedere ai bisogni dei bisognosi. Se la zakat non basta per venire in aiuto ai bisognosi, lo Stato deve attingere al Tesoro pubblico, costituito dal bottino delle conquiste, dai tributi pagati dai vinti e da altre ricchezze. Concernente il bottino, il Corano dice: "Il bottino che Dio concesse al suo Inviato, preso agli abitanti delle città, appartiene a Dio e al suo Inviato, ai [suoi] familiari, agli orfani, ai poveri e al viandante diseredato, cosicché non sia diviso tra i ricchi fra voi" (59:7; v. anche 8:41).

Il Tesoro pubblico è messo a disposizione per aiutare tutti i cittadini residenti nello stato musulmano, indipendentemente dalla loro religione. Abu-Yusuf (d. 798), riporta un trattato concluso tra Khalid Ibn-al-Walid e gli abitanti cristiani di Hirah in Iraq. Si legge:

> Stabilisco questa regola, che ogni vecchio che è incapace di lavoro o che è colpito da qualche infermità o che, avendo perso il suo bene, è caduto nella miseria e vive dall'elemosina dei suoi correligionari, è sgravato fiscalmente e passa, egli e i suoi figli, a carico del Tesoro pubblico musulmano finché rimane in paese di emigrazione e in territorio musulmano; ma il mantenimento dei figli di quelli che lasciano il paese di emigrazione e il territorio musulmano non incombe più sui musulmani[2]

Il califfo 'Umar Ibn 'Abd-al-'Aziz (d. 720) scrisse al governatore di Basrah in Iraq:

> Guarda intorno a te. Se trovi qualcuno di *Ahl al-dhimmah* in età avanzata, senza forza, senza mezzi per provvedere ai suoi bisogni, dagli allora del denaro dal Tesoro pubblico, affinché si rimetta in piedi, perché ho appreso che l'emiro dei credenti 'Umar (d. 644) è passato vicino a un vecchio che mendicava alle porte. Gli disse: "Non siamo stati equi con te. Quando eri giovane, ti facevamo pagare la *gizyah* [tributo], e quando sei diventato vecchio, ti abbiamo lasciato errare". Ordinò allora di versargli dal Tesoro pubblico, per raddrizzare la sua situazione[3]

---

[1] Ivi, p. 50-59.
[2] Abu-Yusuf: Kitab al-kharaj, p. 144; Abou Yousof Ya'koub: Le Livre de l'impôt foncier, p. 223.
[3] Abu-'Ubayd: Kitab al-amwal, p. 55.

Al-Qaradawi cita questi due fatti per affermare che lo Stato musulmano deve provvedere ai bisogni dei non musulmani viventi nei paesi musulmani[1].

4) Clausola generale del diritto del povero / dovere del ricco

Maometto dice che i beni sono sottomessi ad obblighi aggiuntivi, oltre la zakat. Avrebbe recitato allora il versetto: "La carità non consiste nel volgere i volti verso l'Oriente e l'Occidente, ma nel credere in Dio e nell'ultimo giorno, negli Angeli, nel Libro e nei Profeti e nel dare, dei propri beni, per amore suo, ai parenti, agli orfani, ai poveri, ai viandanti diseredati, ai mendicanti e per liberare gli schiavi; assolvere l'orazione e pagare la decima" (2:177).

Il Corano qui fa menzione di due atti obbligatori: dare della propria fortuna e versare la decima. Al-Qaradawi aggiunge che il ricorso a questo versetto non è nemmeno necessario, poiché esistono numerosi detti e versetti coranici che stabiliscono una solidarietà tra i musulmani. Così Maometto dice:

> Il credente è per il credente come una costruzione di cui una parte tiene l'altra.
>
> I credenti nella loro amicizia, la loro tenerezza e la loro pietà reciproca somigliano al corpo: se un membro del corpo soffre gli altri membri lo sostengono colla febbre e le vigilie.

Il Corano promette dei castighi a quelli che non nutrono i poveri:

> [Saranno] nei Giardini e si interpelleranno a vicenda a proposito dei colpevoli: Cosa mai vi ha condotti al calore che brucia? Risponderanno: Non eravamo tra coloro che eseguivamo l'orazione, né nutrivamo il povero (74:40-44; v. anche 68:19-27 e 69:25-32).

Il Corano va ancora più lontano istituendo un obbligo di incitare gli altri a nutrire il povero. Un rimprovero che è fatto al dannato è il seguente: "Non credeva in Dio, il Supremo, e non esortava a nutrire il povero" (69:33-34, v. anche 107:1-3 e 89:17-20). Al-Qaradawi pensa che è la sola religione monoteista che prescrive l'obbligo di incitare altrui a fare il bene[2].

In caso d'insufficienza della zakat e del Tesoro pubblico, lo Stato può ricorrere a questa clausola generale. Ibn-Hazm (d. 1064) scrisse: "I ricchi di ogni paese sono obbligati a incaricarsi dei poveri. Il sultano li costringe a farlo se la zakat, i bottini e altri beni acquistati dai musulmani nelle conquiste (*fay'*) non bastano a provvedere ai loro bisogni. Si accorderanno loro allora il cibo indispensabile ad essi, gli abiti che li proteggano in inverno e in estate, e l'alloggio che li ripari contro la pioggia, il sole e lo sguardo dei passanti"[3].

5) Interdizione alla tesaurizzazione

Il Corano condanna la tesaurizzazione dei beni (9:34-35 citati più alto). Racconta la storia di Core a cui Dio aveva dato dei tesori immensi, ma era tiranno verso il suo popolo. Gli disse la sua gente: "Cerca, con i beni che Dio ti ha concesso, la dimora ultima. Non trascurare i tuoi doveri in questo mondo, sii benefico come Dio lo è

---

1 Al-Qaradawi: Mushkilat al-faqr, p. 103-104.
2 Ivi, p. 108-114.
3 Ibn-Hazm: Al-Muhalla, vol. 6, p. 156.

stato con te e non corrompere la terra. Dio non ama i corruttori" (28:77). Al posto di ascoltare, rispose: "Ho ottenuto tutto ciò grazie alla scienza che possiedo". Si pavoneggiava davanti al suo popolo con ogni vanto, che incita l'invidia delle persone. La sua fine fu terribile: "Facemmo sì che la terra lo inghiottisse, lui e la sua casa. E non vi fu schiera che lo aiutasse contro Dio, non poté soccorrere se stesso" (28:81).

Secondo i detti di Maometto:

> Quello che accaparra (*ihtakara*) un cibo durante 40 giorni, è libero da Dio e Dio è libero da lui.
>
> Quello che accaparra un bene per renderlo più caro ai musulmani è un peccatore.

I giuristi permettono al governatore, in caso di necessità, di fissare un prezzo per le merci e di costringere quelli che accaparrano i beni a venderli al prezzo equivalente[1].

6) Interdizione allo spreco

Il Corano condanna gli eccessi nella consumazione di beni: "O figli di Adamo, abbigliatevi prima di ogni orazione. Mangiate e bevete, ma senza eccessi, ché Dio non ama chi eccede" (7:31; v. anche 3:147; 5:32; 6:141; 25:67; 46:20). Riserva un giudizio molto severo a quelli che fanno delle spese eccessive, anche nel campo dell'elemosina:

> Rendi il loro diritto ai parenti, ai poveri e al viandante, senza [per questo] essere prodigo, ché in verità i prodighi sono fratelli dei diavoli e Satana è molto ingrato nei confronti del suo Signore (17:26-27).
>
> Non portare la mano al collo e non distenderla neppure con troppa facilità, ché ti ritroveresti biasimato e immiserito (17:29).

Chiede di ritirare i beni a quelli che non sanno come comportarsi col denaro: "Non date in mano agli incapaci i beni che Dio vi ha concesso per la sopravvivenza; attingetevi per nutrirli e vestirli" (4:5). Vieta il gioco d'azzardo col quale la gente sciupa i suoi beni (2:219 e 5:90-91) e considera che la distruzione delle città è provocata da quelli che vivono nell'agio eccessivo: "Quando vogliamo distruggere una città la cui genti opulente commettono empietà diamo un ordine; allora la parola contro di essa si realizza, e la distruggiamo del tutto" (17:16). Parecchi detti riportano che Maometto interveniva per incitare la gente a limitare la sua consumazione e a non acquistare per semplice invidia, affinché gli altri potessero beneficiare di una parte dei beni della terra[2]. È la ragione per la quale il diritto musulmano vieta di avere degli utensili d'oro e d'argento e vieta agli uomini di indossare l'oro e la seta[3].

---

[1] Mashhur: Al-istithmar, p. 209-225 e 226-245.
[2] Al-Khuli: Al-tharwah, p. 157-160.
[3] 'Amru: Al-libas wal-zinah, p. 214-228, 478-481, 501-506.

7) Solidarietà morale

Le norme suddette rivelano della legge temporale; lo Stato può e deve intervenire per assicurare il suo rispetto. Esistono tuttavia delle norme che, pur non essendo sotto il controllo dello Stato, impongono all'uomo dei gesti di solidarietà, che comportano delle conseguenze nell'altra vita. È la coscienza dell'uomo che gli fa da garante.

A) Solidarietà verso il vicino

Nel versetto 4:36, il Corano fa menzione del vicino, dopo i genitori: "Siate buoni con i genitori, i parenti, gli orfani, i poveri, i vicini vostri parenti e coloro che vi sono estranei, il compagno che vi sta accanto, il viandante e chi è schiavo in vostro possesso". Secondo i detti di Maometto, il concetto di vicino non si limita al più vicino, ma può distendersi ai 40 vicini consecutivi, che siano musulmani o no. Si riporta a questo effetto il seguente detto:

> Mujahid era da 'Abd-Allah Ibn 'Umar mentre uno dei suoi figli smembrava una capra. 'Abd-Allah chiamò il figlio e gli disse: "Quando finisci di smembrare comincia a darne al nostro vicino l'ebreo", e glielo ripeté a più riprese. Mujahid gli disse: "Quanto bisogna ripeterlo?" 'Abd-Allah rispose: "Il Messaggero di Dio, preghiera su lui, non cessava di raccomandarci il nostro vicino, tanto che temevo andasse a dargli una parte dell'eredità"[1].

B) Doni volontari e waqf

Numerosi versetti incitano il credente a essere generosi.

> Non gli abbiamo indicato le due vie? Segua dunque la via ascendente. E chi ti farà comprendere cos'è la via ascendente? È riscattare uno schiavo, o nutrire, in un giorno di carestia, un parente orfano o un povero prostrato [dalla miseria]. (90:10-16; v. anche 57:7 e 76:8-10).

Una delle forme di questi doni è il waqf, che consiste nell'immobilizzare un bene e offrire il suo reddito per un'opera devota o caritatevole: mantenimento di una moschea, di una fontana, di un ospizio, ecc. Il bene waqf diventa così inalienabile e, per questo, non può essere oggetto di vendita, acquisto, espropriazione, ipoteca, ecc.[2]

C) Compensi in favore dei poveri

Per venire in aiuto ai poveri, il Corano non manca d'immaginazione per tassare quelli che hanno i mezzi.

- Prescrive di nutrire dieci poveri se qualcuno non rispetta il suo giuramento (5:89).
- Prescrive di nutrire sessanta poveri se qualcuno ripudia sua moglie usando la formula detta *dhihar* (58:3-4).
- Prescrive un compenso in caso di non osservazione del digiuno di Ramadan (2:184). Alcuni compensi sono previsti anche per altre infrazioni religiose[3].

---

[1] Al-Qaradawi: Mushkilat al-faqr, p. 108-109.

[2] Ivi, p. 118-124. Sulle waqf in Egitto, v. Les waqfs dans l'Égypte contemporaine.

[3] V. i versetti 5:95, 2:196, 22:28 e 36.

8) Solidarietà come condizione per la pace

Come lo vedremo, il Corano vieta gli interessi sui debiti. Il non rispetto di questa regola è seguito da castigo nell'altra vita. Ma ha anche delle implicazioni in questa vita: delle guerre e delle perdite di capitali: "Se non lo farete vi è dichiarata guerra da parte di Dio e del suo Messaggero; se vi pentirete, conserverete il vostro patrimonio" (2:279).

Come segnalato più alto, il Corano vede una relazione di causa a effetto tra gli eccessi e le distruzioni delle città, tra i comportamenti d'indifferenza dei ricchi verso gli indigenti e la loro fine tragica. Alcuni detti di Maometto vanno ancora più lontano e riconoscono anche un diritto alla rivolta in favore del povero:

> Se un credente si addormenta affamato, nessuno ha diritto a un bene.
>
> Se un uomo diventa affamato in una contrada, tutti gli abitanti di questa contrada sono privati della protezione (*dhimmah*) di Dio[1].

Per Ibn-Hazm (d. 1064), il povero i cui bisogni non sono soddisfatti ha il diritto di battersi contro colui che glieli rifiuta finché ottenga soddisfazione. Se è ucciso, la responsabilità penale incombe sul suo assassino; se uccide, la sua vittima va alla maledizione di Dio. Cita il Corano: "Se [ancora] uno di loro commettesse degli eccessi, combattete quello che eccede, finché non si pieghi all'ordine di Dio" (49:9). Ora, aggiunge, rifiutare un diritto è un abuso[2].

II. Situazione attuale

In questo paragrafo, non tratteremo delle questioni sviluppate nel paragrafo precedente sotto "solidarietà morale". Questa solidarietà persiste nel mondo arabo in virtù delle norme religiose. Essendo sottomessa alla coscienza personale, è difficile considerare l'estensione dell'applicazione di queste norme.

1) Solidarietà in seno alla famiglia

La solidarietà maggiore in seno alla famiglia si trova oggi in seno ai gruppi beduini, e in misura minore nelle campagne. Questa solidarietà si estende anche sul piano penale. È il caso dei beduini della Giordania per esempio.

Il beduino appartiene a una tribù che conta sulla solidarietà dei suoi membri per la sua esistenza. Ogni attentato a uno di essi è un attentato a tutti. Il reato ricade sull'insieme della tribù del colpevole. Perciò, quest'ultimo non è mai solo davanti al giudice o al conciliatore. In caso di omicidio, il prezzo del sangue è pagato non solo dal colpevole, ma anche dai membri maschi della sua tribù fino al 5° antenato; la sua distribuzione è fatta nello stesso modo. Se un membro rifiuta questa solidarietà verso un altro membro della tribù, perde allora automaticamente la possibilità di beneficiarne in caso di difficoltà personali[3].

Questa solidarietà penale tribale o familiare è eliminata nei codici penali arabi di ispirazione occidentale che raccomandano il principio della personalizzazione della pena.

---

1 Al-Khuli: Al-tharwah, p. 217.

2 Ibn-Hazm: Al-Muhalla, vol. 6, p. 159.

3 V. Aldeeb Abu-Sahlieh: La conciliation dans les pays arabes, p. 117-123.

Sul piano del diritto di famiglia, i paesi arabi che dispongono di codici di statuto personale hanno regolamentato la questione della solidarietà nel quadro delle disposizioni relative alla *nafaqah*, nozione tradotta abitualmente da *obbligo alimentare* ma che riguarda "il cibo, l'abbigliamento, l'alloggio, l'istruzione e tutto ciò che è considerato come necessario all'esistenza, secondo l'usanza (art. 50 del codice dello statuto personale tunisino)". Ne abbiamo già parlato nella parte II, capitolo II.

2) Interdizione alla tesaurizzazione e investimenti

Il Corano vieta la tesaurizzazione e chiede che il denaro sia speso nelle vie di Dio. Una delle vie di Dio consiste nell'assicurare una vita degna a ogni essere umano. Nel quadro del mondo arabo, ciò è irrealizzabile senza una solidarietà tra i suoi paesi ricchi e i suoi paesi poveri. Questa solidarietà può e deve manifestarsi nell'investimento del denaro arabo nei paesi arabi. Questo costituisce uno degli scopi da raggiungere secondo il documento intitolato *Strategia dell'azione arabo-economica comune* approvato dall'XI incontro dei Capi di stato arabi tenuto ad Amman nel 1980.

La realtà è tuttavia diversa. Mentre i paesi arabi del Golfo sono tra i paesi più ricchi del pianeta, dei paesi come la Somalia, il Sudan, il Gibuti e l'Egitto vivono sotto la soglia della povertà, prostrati dai debiti e dalla mancata possibilità d'investimento. Al posto di investire il loro denaro nei paesi arabi poveri, i paesi arabi ricchi e, i ricchi dei paesi arabi poveri, li investono principalmente nei paesi occidentali.

Alcuni esperti stimano che la media degli investimenti dei paesi arabi ricchi nei paesi del Terzo Mondo, tra 1981 e 1985, ammonti al 14.5% circa, di cui la metà è investita in paesi arabi. Il resto è investito nei paesi "sviluppati", e meglio: due terzi fra Stati Uniti e Europa occidentale[1]. Così i paesi arabi poveri beneficiano soltanto del 7% degli investimenti del loro denaro rubato dai paesi petroliferi arabi.

Parecchie ragioni servono a spiegare la reticenza dei paesi arabi ricchi a investire il loro denaro nei paesi arabi.

A) Timore delle rivendicazioni degli altri paesi

I paesi petroliferi temono che i paesi arabi beneficiari di questi investimenti richiedano la loro parte del petrolio arabo e rifiutino di rimborsare i debiti. Ci ritorneremo nel capitolo V quando parleremo dei beni comuni. Per fronteggiare questo timore, i paesi arabi hanno firmato diversi trattati bilaterali o multilaterali perché garantiscano questi investimenti[2].

B) Volontà di realizzare un profitto elevato

Ora, se si tiene conto della svalutazione del denaro e dell'inflazione, si nota che il prodotto di questi investimenti in Occidente è pari a zero, addirittura sotto zero[3].

C) Timore delle fluttuazioni monetarie

Ora, i paesi ricchi potrebbero rimediarvi creando una moneta araba forte. Sotto l'impero ottomano e fino alla fine della prima guerra mondiale, la maggior parte dei

---

1 Al-arsidah wal-madyuniyyah, p. 17-18.
2 V. Karimi: Al-nidham.
3 Al-arsidah wal-madyuniyyah, p. 19 e 44.

paesi arabi avevano la stessa moneta. Questa unità monetaria ha persistito in certi paesi fino all'indipendenza. In seguito, ogni paese, per quanto piccolo, si è creato la sua moneta. Oggi, alcune di queste monete sono piuttosto una *moneta debole*, in continua svalutazione e senza corso, essendo utilizzate soltanto all'interno dei paesi di emissione. Non esiste più alcuna solidarietà in questi paesi, in considerazione degli "sbalzi di umore" delle monete occidentali. Ciò si riflette negativamente sulla stabilità politica di questi paesi e sul livello di vita dei loro cittadini.

I progetti per l'unificazione della moneta non sono mancati. La Carta della Lega araba del 1945 prevede una cooperazione negli affari economici e monetari (art. 2.A). Il primo trattato della commissione creata a questo scopo, riguardava l'unificazione della moneta: una sola moneta, una sola autorità monetaria araba, una sola riserva di valuta straniera e un solo sistema di scambio. Nel 1976, fu creato il *Fondo monetario arabo* che ha accordato dei crediti come fa il *Fondo monetario internazionale*. La *Carta dell'azione economica nazionale* approvata dall'XI incontro dei Capi di stato arabi tenuto ad Amman nel 1980, chiede di utilizzare progressivamente il denaro contabile arabo e di favorire la realizzazione di una regione monetaria araba. Ma tutto questo resta ancora un sogno[1].

Si attribuisce l'insuccesso in questo campo all'assenza di una volontà politica da parte dei dirigenti arabi e alla presenza di una conduzione egoistica nei rapporti tra i loro paesi, in quanto ognuno cerca di sottrarsi ai suoi impegni verso gli altri[2]. Gli ostacoli esterni, tuttavia, non sono meno gravi. Un'unificazione del sistema monetario arabo significa la perdita di influenza da parte dell'Occidente sul mercato monetario arabo. Questo potrebbe portare l'Occidente a bloccare i fondi arabi che vi si trovano depositati[3]. Perciò certi credono che la via meno pericolosa è di procedere a un'unificazione parziale e progressiva cominciando dai paesi arabi del Golfo[4].

D) Timore dell'insicurezza politica

Ora, su questo piano, gli investimenti arabi non sono più sicuri in Occidente che nei paesi arabi. Per "un sì o un no", tutti i loro fondi potrebbero essere congelati come fu il caso dei capitali iraniani, libici e iracheni. In una sola notte, l'insieme dei fondi arabi nei paesi occidentali potrebbero essere confiscati. Questo timore è rievocato apertamente da numerosi autori arabi[5]. Fin da ora, degli esperti arabi affermano che i loro paesi non possono ritirare liberamente i loro investimenti[6].

Bisogna osservare a questo riguardo che l'insicurezza nella regione del Medio Oriente è largamente attribuita alla creazione dello stato dell'Israele da parte degli occidentali e al rifiuto di questi ultimi di risolvere i problemi che questa creazione ha generato: l'occupazione dei territori e la violazione dei diritti nazionali palestinesi. Non è escluso che il mantenimento di questo focolare di tensione sia motivato dalla volontà occidentale di impedire ai ricchi arabi di investire il loro denaro nei

---

1. 'Ali: Al-wihdah al-naqdiyyah, p. 41-57.
2. Ivi, p. 96.
3. Ivi, p. 105-106.
4. Ivi, p. 122-123.
5. Tanib: Ab'ad al-tanmiyah, p. 242; Al-arsidah wal-madyuniyyah, p. 32-36.
6. Al-thawrah al-islamiyyah, no 75, giugno, 1986, p. 37.

loro paesi. Si sa a questo riguardo che la distruzione del Libano e l'occupazione della sua capitale dall'esercito israeliano nel 1982 ha causato una fuga di denaro da questo paese, che era diventato il centro monetario del Medio Oriente. Le aggressioni continue contro questo paese da questo esercito, con l'appoggio militare e finanziario occidentale, impediscono al denaro di ritornare. Il buonsenso vorrebbe che si cercasse una risposta: "chi profitta del delitto?"

Oggi i paesi arabi sono diventati "ostaggi" delle loro ricchezze. Il timore di perdere queste ricchezze impedisce loro di prendere qualsivoglia misura militare per mettere fine all'aggressione quotidiana da parte di Israele contro il Libano o contro gli abitanti dei territori occupati. Ci sono pure numerosi autori arabi che vedono nel denaro arabo una fonte di maledizione per la regione invece che una fonte di benedizione. Prevedono la fine dei problemi in Medio Oriente solo con la fine del petrolio arabo. Ma se maledizione c'è, è provocata dal dominio di alcuni su queste ricchezze, al posto di farle fruttificare nei paesi arabi e di farne beneficiare tutti, secondo equità. Non si ripeterà mai abbastanza la parola del Corano:

> Quando vogliamo distruggere una città la cui genti opulente commettono empietà diamo un ordine; allora la parola contro di essa si realizza, e la distruggiamo del tutto (17:16).

3) Interdizione allo spreco

A) Spreco personale dei dirigenti arabi

Il giorno dopo la sua elezione, il Califfo Abu-Bakr (d. 634) uscì per andare al mercato. Il futuro califfo 'Umar (d. 644) l'incontrò e l'apostrofò: "Ma che fai? sei un Califfo" Il Califfo Abu-Bakr gli rispose: "E di che cosa dovrei vivere dunque?" 'Umar lo afferra per mano e lo porta al cassiere Abu-'Ubaydah, che gli versa lo stipendio medio di un immigrato, utile per nutrirsi e per acquistare due abiti, uno per l'inverno e l'altro per l'estate[1].

Numerosi sono i libri in lingua araba che denunciano le stravaganze e lo spreco di soldi da parte dei dirigenti arabi, soldi che avrebbero potuto alleggerire le sofferenze delle loro popolazioni.

Uno di essi, allora Ministro dell'interno, ha speso fino a sei milioni di dollari in una sola notte ubriacandosi e giocando alla roulette al Casinò di Monte Carlo[2], quando la consumazione d'alcol e il gioco d'azzardo sono vietati dal Corano (2:219 e 5:90-91) e punibili secondo la legislazione del proprio paese. Egli possiede in Europa e altrove dei palazzi che sono costati centinaia di milioni di dollari nei quali soggiorna solamente alcuni giorni all'anno[3]. Per i suoi spostamenti, dispone di un aereo privato attrezzato di sale operatorie, con rubinetti e pomelli d'oro[4].

---

1 'Abd-Allah: Al-shakhsiyyah al-i'tibariyyah, p. 165.
2 Time, 19.10.1974, in: Shamrani: Mamlakat al-fada'ih, vol. 1, p. 193-195.
3 Ivi, p. 273.
4 Qahtani: Al-Yamani wa-Al-Su'ud, p. 240.

Sempre in materia di gioco, un parlamentare kuwaitiano che fa parte della commissione incaricata di indagare sulle malversazioni finanziarie riguardanti i beni pubblici, ha perso in giugno 1993, 100'000 £, alla roulette al Mayfair a Londra[1].

Il 30 agosto 1993, fu inaugurata una mega-moschea a Casablanca di cui la costruzione, affidata a Bouygues, è durata sei anni. È costata poco più di 800 milioni di franchi svizzeri presi a carico dal sovrano, dalla sua famiglia e, soprattutto, dai doni, forzati, dei marocchini. Alcuni salariati hanno dovuto versare l'equivalente di un mese di stipendio. Sotto minaccia, dei contadini sono stati costretti a cedere una parte del loro gregge. Questa moschea porta il nome del re Hassan II, un discendente del Profeta Maometto, il quale rammendava i suoi abiti e riparava le sue scarpe colle sue mani. Dopo la sua morte, è diventata un mausoleo nel quale il re è seppellito[2]. Chiunque visita il Marocco non può che rimanere urtato dal numero di mendicanti che cospargono le vie delle città e dei villaggi.

B) Spreco dovuto alla politica disastrosa

Non si può qui non menzionare le perdite arabe nelle guerre. Così, durante la guerra Iraq-Kuwait, l'Arabia saudita, il Kuwait e gli Emirati Arabi Uniti hanno speso circa 55.60 miliardi di dollari ripartiti come segue:

Destinatari	Arabia saudita	Kuwait	Emirati
Stati Uniti	16.80	16.01	3.50
Gran Bretagna	0.56	1.32	0.50
Turchia/Egitto	2.85	2.50	0.85
Altri paesi	1.77	2.18	0.62
In natura	6.0		0.14
Totale	27.98	22.01	5.61[3]

In quanto alle perdite arabe in questa guerra, sono stimate dal direttore del Fondo monetario arabo tra 600 e 800 miliardi di dollari[4]. Quali sono le perdite della guerra Iran/Irak? Quali sono le perdite in vite umane causate da queste due guerre? Ora, il Corano condanna lo spreco: "I prodighi sono fratelli dei diavoli" (17:27).

C) Spreco istituzionalizzato: il pellegrinaggio alla Mecca

Secondo il Corano, la Mecca possiede il primo Tempio destinato al culto di Dio (3:96) chiamato Kaaba (rettangolo) o Al-Bayt (casa). Sarebbe stato costruito da Abramo e Ismaele (2:127). La pietra nera intorno alla quale girano i musulmani è una delle pietre angolari di questo tempio. Istituito da Abramo (2:125), praticato prima dell'avvento di Maometto, il pellegrinaggio alla Mecca è prescritto dal Corano:

> Spetta agli uomini che ne hanno la possibilità di andare, per Dio, in pellegrinaggio alla Casa (3:97).

---

1 Minbar al-hurriyyah, no 32, 1993, p. 9.
2 Le Nouveau Quotidien, 27.8.1993; 24 Heures, 30.8.1993.
3 The International Institute for strategic studies, p. 242.
4 Majallat al-tijarah wal-sina'ah, Dubai, giugno 1992, p. 40.

> Assolvete, per Dio, al Pellegrinaggio e alla Visita. Se siete impediti a ciò, [inviate] un'offerta di quel che potete (2:196).

Il pellegrinaggio costituisce uno dei cinque pilastri dell'islam. Ogni musulmano adulto, sano di spirito, capace fisicamente (fosse anche trasportato) e materialmente è tenuto a fare il pellegrinaggio almeno una volta nella vita. Quello che muore senza averlo fatto, può prescrivere nel suo testamento di essere sostituito a sue spese, pari al massimo ad un terzo dell'eredità (mentre gli altri due terzi vanno obbligatoriamente ai suoi eredi). Al momento del pellegrinaggio, i musulmani offrono il sacrificio: un cammello, una pecora o una capra, in memoria del gesto di Abramo.

Il Corano è chiaro: "Spetta agli uomini che ne hanno la possibilità di andare, per Dio, in pellegrinaggio alla Casa" (3:97):

- Il pellegrino deve avere il denaro per acquistare ciò di cui ha bisogno come cibo e abiti per l'andata e il ritorno. In caso contrario, non è tenuto a fare il pellegrinaggio, anche se un terzo è pronto ad assicurarglielo (perché questo comporterebbe un'umiliazione).
- Il denaro in questione deve essere un supplemento al soddisfacimento dei suoi bisogni normali come l'alloggio, gli abiti, i mobili, la pensione della sua famiglia e il pagamento dei suoi debiti[1].

Dopo queste precisazioni, lasciamo a Fihmi Huwaydi, autore egiziano molto conosciuto, esporre il problema[2]. Un uomo scrive al giornale cairota Al-Giumhuriyyah: "Dispongo di una somma di denaro che basta per il pellegrinaggio e ho un figlio che vorrebbe sposarsi. Che devo fare io: spendere il denaro per il pellegrinaggio o per il matrimonio di mio figlio?" Un professore di diritto musulmano risponde il 5 aprile 1987: "Il pellegrinaggio è più importante del matrimonio". Questa risposta, dice Huwaydi, è stata data a più riprese alla radio del Corano.

Numerosi musulmani affrontano enormi sacrifici per compiere il pellegrinaggio, talvolta vendendo i loro mobili. Il periodo del pellegrinaggio conta numerosi drammi familiari. Alcune famiglie si rovinano nei debiti che conducono al divorzio. Huwaydi denuncia questi comportamenti e cita dei giuristi che affermano che il diritto degli esseri umani viene prima del diritto di Dio. Il califfo 'Umar Ibn 'Abd-al-'Aziz (d. 720) a cui si chiedeva una stoffa per coprire la Kaaba, rispose: "Preferisco utilizzare il denaro per nutrire dei ventri affamati". Numerosi giuristi avevano raccomandato di dare il denaro ai bisognosi al posto di spenderlo nel pellegrinaggio.

Al-Qaradawi ritorna spesso su questo problema e considera che concedere del denaro ai bisognosi è molto meglio che ripetere il pellegrinaggio[3].

Oggi, milioni di musulmani si trovano sotto alla soglia di povertà. Malgrado ciò, il numero dei pellegrini è in netto aumento. Non sarebbe meglio utilizzare le somme colossali spese in questo pellegrinaggio per provvedere ai loro bisogni? Non si

---

1 'Aqlah: Ahkam al-haj wal-'umrah, p. 29-32.

2 Huwaydi: Azmat al-wa'y al-dini, p. 104-115.

3 V. una di queste fatwa in: www.islamonline.net/servlet/Satellite?cid=1123051899223&pagename=IslamOnline-Arabic-Hajj_Umra/HajjA/HajjA.

tratta di offrire loro il pane quotidiano, ma di costruire fabbriche e di creare lavoro che assicuri loro una vita dignitosa. Segnaliamo qui che i paesi arabi e musulmani finanziano loro stessi col denaro dello Stato il pellegrinaggio di certi cittadini. È il caso dell'Egitto per esempio. È conforme al diritto musulmano pagare le spese del pellegrinaggio mentre centinaia di migliaia di persone vivono nei cimiteri del Cairo?

Ma che cosa fa correre la gente alla Mecca? Perché la gente intraprende un tale viaggio che esaurisce materialmente e fisicamente, ben oltre i loro obblighi religiosi?

Bisogna sapere che al loro ritorno nel paese, i pellegrini sono accolti con tutti gli onori. Portano allora il titolo onorifico di *haj* (pellegrino), un poco come si porta il titolo di dottore nei paesi germanofoni. Questo titolo è iscritto sulla pietra tombale. Così, il pellegrinaggio è diventato un tipo di ipocrisia istituzionalizzata. Purtroppo rari sono quelli che osano criticare questo abuso contrario allo spirito del Corano.

Capitolo II.
La zakat e le tasse

I. Diritto musulmano

Il diritto musulmano impone una tassa sui beni, chiamata *zakat* o *sadaqah*, con due scopi:

- Purificare l'anima umana: "Preleva sui loro beni un'elemosina che li purifichi e li mondi" (*tuzakkihum*) (9:103). È il senso etimologico del termine zakat;
- Provvedere ai bisogni dei bisognosi della comunità.

I beni che superano un certo importo (*nisab*) ne sono assoggettati alla fine di un anno a partire dal momento del loro possesso. Un calcolo sottile è stato sviluppato dai giuristi tenendo conto della natura dei beni tassati.

La zakat è uno dei cinque pilastri dell'islam[1]. Il Corano la menziona quasi sempre dopo la preghiera. Fa del pagamento della zakat un segno dell'adesione di una persona alla comunità dei credenti: "Quando poi siano trascorsi i mesi sacri, uccidete questi associatori ovunque li incontriate [...]. Se poi si pentono, eseguono l'orazione e pagano la decima, siano vostri fratelli nella religione" (9:5 e 11).

La zakat, versata volontariamente, è considerata come un atto di culto per piacere a Dio. In quanto ai recalcitranti, sono costretti dal potere pubblico a versarla. Maometto dice: "Quello che la dà per avere un merito vicino a Dio, ha allora il suo merito. Se no, sono io che gliela prendo con la metà dei suoi beni". Abu-Bakr (d. 634) dice: "Combatterò ognuno che fa una distinzione tra la preghiera e le elemosine perché la zakat è un diritto imponibile ai beni". Secondo Ibn-Hazm (d. 1064), quello che rifiuta di pagare la zakat, è presa da lui, volente o nolente. Se egli si oppone, diventa un nemico (*muharib*). Se nega il dovere di pagarla, diventa apostata, dun-

[1] I quattro altri pilastri sono la professione della fede, la preghiera, il digiuno e il pellegrinaggio.

que messo a morte. Se la nasconde, commette un atto biasimevole e merita di essere castigato finché la riporti o muoia[1].

Il Corano indica otto categorie di persone beneficiarie della zakat: "Le elemosine sono per i bisognosi, per i poveri, per quelli incaricati di raccoglierle, per quelli di cui bisogna conquistarsi i cuori, per il riscatto degli schiavi, per quelli pesantemente indebitati, per [la lotta sul] sentiero di Dio e per il viandante" (9:60).

Lo Stato raccoglie la zakat. Il versetto suddetto prevede uno stipendio a quelli che la raccolgono. Altrove, il Corano dice: "Preleva sui loro beni un'elemosina" (9:103). Mandando Ma'adh Ibn-Jabal come governatore dello Yemen, Maometto gli dice: "Dì loro che Dio impone loro un'elemosina che sarà presa dai loro ricchi per essere resa ai loro poveri". Non è dunque lasciata al libero arbitrio dei debitori, di darla a chi vogliono[2].

La zakat, pagata dai musulmani, è versata ai bisognosi musulmani della regione dove è stata raccolta e non è trasferita da una regione all'altra se non quando non ci siano più poveri[3]. Copre i bisogni dell'individuo: il cibo, l'abito, l'alloggio e tutto ciò che è necessario ad una persona, caso per caso, senza eccesso e senza restrizione. Quello che non ha denaro per sposarsi, ha diritto alla zakat per adempiere a questo dovere. La sovvenzione deve aiutare il bisognoso a sfuggire alla povertà. Il califfo 'Umar (d. 644) dice: "Se date, arricchite". Così l'artigiano riceve il prezzo del suo attrezzo, e lo studente di che vivere e acquistare i libri, perché l'acquisizione della scienza è un dovere della comunità. Invece, quello che si dedica alla preghiera pure essendo capace di lavorare, non ha diritto alla zakat. Ne è parimenti di ogni persona capace di lavorare ma che si dedica al mendicare[4].

Al-Qaradawi scrive che si tratta del primo sistema di sicurezza sociale al mondo. Gli occidentali vi sono giunti tardivamente, in quanto la prima manifestazione ufficiale è quella espressa nella Carta Atlantica del 14 agosto 1941. Il punto 6 di questa carta dice che i firmatari, "dopo la definitiva distruzione della tirannia nazista, […] sperano di veder stabilita una pace che offra a tutti i popoli, i mezzi per vivere sicuri entro i loro confini e dia affidamento che tutti gli uomini, in tutti i paesi, possano vivere la loro vita liberi dal timore e dal bisogno"[5].

Oltre alla zakat suddetta, il diritto musulmano prescrive la *zakat al-fitr*. Si tratta di un'elemosina personale che paga il musulmano alla fine del digiuno di Ramadan sulla sua persona e su quelli che sono sotto la sua autorità, donne e figli, che queste persone abbiano digiunato o no. Certi giuristi prevedono tuttavia la possibilità di versarla in qualsiasi momento. È dovuta da ogni musulmano che ha dei beni che superano il suo cibo per il giorno e la notte della festa; corrisponde a uno staio

[1] Al-Qaradawi: Mushkilat al-faqr, p. 66-69; 'Abd-Allah: Al-zakat, p. 29.
[2] Ivi, p. 74-77; 'Abd-Allah: Al-zakat, p. 27-28.
[3] Al-Qaradawi: Mushkilat al-faqr, p. 97-98.
[4] Ivi, p. 83-94.
[5] Ivi, p. 98. Testo italiano in: http://digilander.libero.it/secondaguerra/carta.html. Per un paragone tra il sistema della sicurezza sociale e il sistema della zakat, v. Abd-Allah: Al-zakat, p. 161 -196. Le prime leggi relative alla sicurezza sociale sono quelle di Bismarck nel 1883 e 1889 mirando a lottare contro il socialismo.

(*suo'*), considerato oggi pari a 2,176 kg di cibo del paese: datteri, grano, uva secca, o il loro equivalente in denaro[1]. Contrariamente alla zakat sui beni, i giuristi non sono d'accordo sulla sua qualifica: legale o morale. I beneficiari di questa zakat personale sono i poveri indipendentemente dalla loro religione poiché Maometto aveva dato la zakat in questione ai poveri ebrei. È preferibile concederla personalmente, ma è permesso versarla al governatore, se è equo, per disporne in favore dei bisognosi[2]. Negli Stati Uniti, si paga oggi in contanti, circa 7 dollari per persona.

II. Situazione attuale

1) Zakat volontaria

L'istituzione della zakat continua ancora oggi a essere insegnata nelle facoltà di shari'ah del mondo arabo-musulmano. Si trovano anche dei libri che servono da guida al musulmano affinché possa calcolare l'importo della zakat partendo dai cammelli fino alle forme moderne di beni come le lettere di credito e le assicurazioni sulla vita. Ma la zakat nei paesi arabi è lungi dal corrispondere alle norme idilliache descritte nel paragrafo precedente.

Tre paesi impongono il pagamento della zakat. Si tratta dell'Arabia saudita, della Libia e del Sudan.

- In Arabia saudita, la zakat è regolata da parecchi decreti. È dovuta sia dagli individui che dalle società. È obbligatoria e chi rifiuta di pagarla è incarcerato[3].
- In Libia, la legge no 89 del 1971 regolamenta la zakat. Secondo questa legge, il pagamento della zakat dei beni nascosti (denaro, conti bancari, beni dei commercianti, reddito degli edifici, ecc.) è lasciato alla volontà del debitore. Può attribuire la zakat ai meritanti secondo la sua scelta o può rimetterla all'organismo pubblico incaricato. In quanto alla zakat dei beni apparenti come i frutti della terra e il bestiame, è raccolta dallo stato in modo obbligatorio[4].
- In Sudan, una legge del 24 aprile 1986 regola la zakat in modo obbligatorio.

Gli altri paesi, invece, lasciano al musulmano la libertà di pagare o di non pagare. È il caso dell'Egitto dove la zakat volontaria è gestita dalla Banca sociale Nassir, creata dalla legge 66 del 1971. Le moschee dispongono di casse che ricevono la zakat per conto di questa banca. Questa la distribuisce a quelli che la meritano o se ne serve per accordare dei prestiti senza interesse[5]. Inoltre, gli statuti delle banche islamiche che lavorano in Egitto prevedono solamente il pagamento della zakat sul loro capitale, con l'esclusione dei beni che sono depositati e dei profitti che realizzano. Queste banche dunque, nonostante il loro nome, non applicano le norme musulmane relative alla zakat. Il denaro raccolto è speso sotto il controllo del centro musulmano Al-Azhar[6].

---

1 Al-Qaradawi: Mushkilat al-faqr, p. 60-63.
2 Sulla zakat, v. 'Aqlah: Ahkam al-zakat, p. 233-255.
3 'Abd-Allah: Al-zakat, p. 206-207.
4 Ivi, p. 207-208. Questo autore partecipò alla redazione di questa legge.
5 Abhath wa-a'mal mu'tamar al-zakat, p. 403-420; 'Abd-Allah: Al-zakat, p. 199.
6 'Abd-Allah: Al-zakat, p. 199-201.

Questo sistema volontario si ritrova in Giordania. Mentre la legge no 35 di 1944 considerava il pagamento della zakat come obbligatorio, questo obbligo è sparito nella legge no 89 del 1953 relativa alla tassa dei servizi sociali. L'attuale legge no 3 del 1978 incoraggia il versamento della zakat autorizzando la deduzione dell'importo pagato dal reddito imponibile delle tasse (art. 7)[1]. È anche il caso del Kuwait (legge no 5 del 1982) e del Bahrain (decreto no 81 del 1979)[2].

2) Tassa al posto della zakat

La mutazione della zakat da obbligatoria a volontaria nei paesi arabi è stata accompagnata dall'adozione di un sistema occidentale di tassa generale, ed è parimenti imponibile a tutti i cittadini indipendentemente dalla loro religione. Sul piano delle entrate del denaro nella cassa dello Stato, questa tassa sostituisce la zakat propria dei musulmani e la *gizyah* (tributo) imposta ai non musulmani. La funzione di solidarietà sociale che queste due istituzioni adempivano è stata sostituita da un sistema di sicurezza sociale di tipo occidentale che ha esordito nel mondo arabo dopo la seconda guerra mondiale. Come nel caso dell'abbandono della zakat, il mistero persiste sulle ragioni che hanno condotto alla sostituzione del sistema di solidarietà sociale musulmana con il sistema occidentale[3]. Questo è probabilmente perché i giuristi non hanno saputo adattare il sistema musulmano ai bisogni dei loro tempi, occupati come erano a fare commenti su commenti in merito ai libri dei secoli passati. Non hanno previsto l'evoluzione della società.

Gli scienziati religiosi musulmani non contestano il diritto dello Stato di imporre una tassa per assicurare il suo funzionamento. Arrivano persino a parificare questa tassa alla clausola generale del diritto del povero menzionato più alto[4]. Questi scienziati, tuttavia, affermano che il pagamento della tassa non dispensa il credente dal pagamento della zakat secondo le tabelle prescritte dal diritto musulmano, e questa zakat deve essere utilizzata rigorosamente per gli scopi previsti dal Corano. È a questo titolo, parimenti al dovere alla preghiera, che nessuno può esonerarne il musulmano. Per questi scienziati, lo Stato è tenuto a vegliare sul pagamento della zakat e a costringere i recalcitranti[5].

L'obbligo di pagare la zakat oltre la tassa è stato confermato nella decisione dei partecipanti al primo simposio sulla zakat tenuto in Kuwait nel 1984. Questa decisione aggiunge che la zakat costituisce "la base della sicurezza sociale in tutti i paesi musulmani e una fonte di fondi necessari per compiere il dovere di propagare l'islam, per fare conoscere le sue norme al mondo e per aiutare i combattenti per la liberazione dei paesi musulmani"[6].

---

1 Abhath wa-a'mal mu'tamar al-zakat, p. 244-248 e 371-375.
2 'Abd-Allah: Al-zakat, p. 213; Abhath wa-a'mal mu'tamar al-zakat, p. 248-250.
3 Sul sistema presente nei paesi arabi, v. Abd-al-Malik: Al-ta'minat. Questo autore, dopo avere fatto l'elogio del diritto musulmano che aveva la preminenza nello stabilimento della sicurezza sociale nel mondo (p. 13 -18), passa senza transizione al sistema arabo presente della sicurezza sociale.
4 Al-Qaradawi: Fiqh al-zakat, vol. 2, p. 1073-1105; Al-Jammal: Mawsu'at, p. 334-336.
5 Al-Qaradawi: Fiqh al-zakat, vol. 2, p. 1106-1119.
6 Abhath wa-a'mal mu'tamar al-zakat, p. 447.

Ci si trova così davanti a un sistema di imposta doppia che crea nel musulmano un sentimento di lacerazione tra l'obbligo di pagare la tassa statale e quello di pagare la zakat musulmana. Questo spiega il poco denaro raccolto dalla zakat. Così in Egitto, l'importo raccolto per l'anno 1988 fu di circa 7 milioni di lire egiziane mentre un autore egiziano lo stima a un miliardo se la zakat fosse stata obbligatoria[1].

3) Conseguenze dell'emarginazione della zakat

Il sistema della sicurezza sociale statale, agli occhi degli autori musulmani, non ha potuto adempiere al ruolo che giocava la zakat: non copre né tutti gli strati della società, né tutti gli elementi per una vita dignitosa[2].

Inoltre, attribuiscono all'abbandono della zakat obbligatoria numerose malefatte di cui soffre la società. Le riassumiamo in base a quanto esposto da un insegnante di diritto musulmano all'università di Giordania, presentato al simposio suddetto tenuto in Kuwait[3]:

A) Aumento dell'egoismo

Questo insegnante spiega che la prima funzione della zakat è di purificare l'anima umana in virtù del versetto 9:103. Ora, dice, l'abbandono della zakat ha dato adito a numerosi flagelli morali:

- Il denaro dovuto ai poveri e ai bisognosi è utilizzato nella dissolutezza.
- I cuori si sono induriti e sono diventati insensibili alla povertà. I ricchi sono oggi responsabili del pericolo che rappresenta la presenza della povertà nella loro nazione.
- Questi ricchi si sono dedicati ai piaceri secondari diventati indispensabili per essi come le serate di danza, di musica e di orge che riduce le donne in prostituite per soddisfare le loro passioni. Così sono diventati dei prevaricatori, distogliendo la gente dalla via del bene.

B) Avarizia e accaparramento del denaro

L'insegnante citato aggiunge che uno degli scopi del pagamento della zakat è di sviluppare nell'uomo la virtù della generosità. L'assenza della zakat ha avuto degli effetti nefasti sul piano della società:

- Indebolimento del sentimento di appartenere alla nazione e di condividere le preoccupazioni dei suoi membri.
- Il denaro è diventato uno scopo in sé al posto di essere un mezzo. È diventato così una maledizione e un mezzo di distruzione al posto di essere una fonte di benedizione e un mezzo di costruzione.
- Sviluppo del sentimento di odio e di rancore verso la classe che possiede le ricchezze, distruggendo in questo modo i legami tra i differenti membri della società. Si vede così apparire la divisione della società in classi sociali opposte.
- Creazione di banche e di assicurazioni che l'islam rigetta.

---

[1] Ivi, p. 403-420; 'Abd-Allah: Al-zakat, p. 199.
[2] Al-Jammal: Mawsu'at, p. 327.
[3] Abhath wa-a'mal mu'tamar al-zakat, p. 403-420.

- Stagnazione economica e accumulo delle ricchezze nelle mani dei ricchi, contrario ad uno degli scopi della zakat, quello in effetti di impedire un tale accaparramento, come recita il versetto 59:7 citato sopra.

C) Indebolimento della fede musulmana e della nazione

L'assenza della zakat ha non solo delle conseguenze nefaste sulla vita delle persone, ma anche sulla fede musulmana e la nazione. Questo si manifesta in ciò che segue:

- La nazione musulmana è diventata sottosviluppata e ha perso il suo posto politico e religioso nella civiltà attuale.
- Lo sviluppo delle operazioni finanziarie usuraie ha dato adito all'indebolimento economico e militare della nazione che non può più contare sulle sue ricchezze per fronteggiare i suoi nemici.
- La povertà ha permesso alle ideologie ostili come il marxismo e la laicità di infiltrarsi nella società. Questa infiltrazione è facilitata dalla mancanza di denaro nelle casse della zakat che permetterebbero di opporsi a queste ideologie.
- Il ricorso obbligato al sistema bancario e al sistema delle assicurazioni, contrari al diritto musulmano, ha creato la credenza che sono i soli sistemi che possano esistere.
- L'imposizione della tassa statale e il rifiuto dello Stato di imporre la zakat hanno creato presso i musulmani il sentimento che la zakat è un gesto che favorisce la presenza del mendicare, su cui non si può costruire un sistema economico moderno.

Ecco dunque come un insegnante di diritto musulmano presenta le conseguenze del fallimento del sistema della zakat nei paesi arabo-musulmani. Questa presentazione ha ottenuto l'approvazione di tutti i partecipanti al simposio in questione[1].

Indipendentemente da ogni giudizio sui legami tra la scomparsa della zakat e i fatti citati, questa presentazione ha il merito di fornirci un quadro della situazione sociale che predomina nel mondo arabo.

III. Prospettive per l'avvenire

1) Dottrina

La dottrina musulmana afferma la necessità del ritorno al sistema della zakat imposta e raccolta dallo Stato in aggiunta alla tassa.

L'obiezione a riguardo di questa istituzione è che è dovuta solamente ai musulmani. I non musulmani, essi, pagano la gizyah (tributo) e sono a carico del Tesoro pubblico dello Stato che deve assicurare la loro sicurezza sociale. La gizyah è abolita attualmente ed è difficile ripristinarla essendo considerata dai non musulmani come umiliante. La dottrina propone allora di fare partecipare i non musulmani viventi nello stato musulmano al sistema della zakat in luogo della gizyah. È ciò che aveva fatto il califfo 'Umar (d. 644) al riguardo della tribù cristiana Bani Taghlib che rifiutava di pagare la gizyah. Se i non musulmani non vogliono partecipare a questo

---

1 Nello stesso senso, v. 'Abd-Allah: Al-zakat, p. 227-234.

sistema, lo Stato può creare loro una cassa parallela a quella dei musulmani, alla quale pagano la loro parte e di cui beneficiano[1]. La dottrina rileva che l'imposizione della zakat congiuntamente alla tassa ai soli musulmani mentre i non musulmani sono sottomessi solamente alla tassa crea uno squilibrio economico in sfavore dei musulmani[2].

La dottrina musulmana considera come conseguenza del ritorno alla zakat, la riabilitazione del sistema della solidarietà sociale musulmana in luogo del sistema delle assicurazioni tanto private che statali[3]. Indica che il sistema della zakat e della solidarietà sociale musulmana avrà come vantaggio sul sistema delle assicurazioni, quello di fare pagare i ricchi e di fare approfittare i poveri. Certi autori permettono tuttavia che il sistema della sicurezza sociale attualmente in vigore nei paesi arabi sia mantenuto come un sistema complementare e volontario[4].

Questa dottrina afferma che la realizzazione della solidarietà sociale musulmana fa parte degli attributi della sovranità dello Stato e dei suoi obblighi. Adottando delle leggi relative alla zakat, lo Stato non fa che ricuperare le sue competenze al riguardo dei musulmani e non musulmani[5].

2) Progetti di leggi

Parecchi progetti sono stati fatti nei paesi arabi in vista del ritorno al sistema della zakat. Così in Egitto, un primo progetto di nove articoli è stato presentato nel 1947 al parlamento egiziano, redatto dal Professore Muhammad Abu-Zahrah e dai professori dell'Azhar. Prevede il prelevamento obbligatorio della zakat a tutti quelli che si trovano in Egitto, qualsiasi sia la loro religione e la loro nazionalità, e ne fa beneficiare tutti. La zakat è intesa, secondo questo progetto, a combattere la povertà, l'ignoranza e la malattia, a rinforzare l'esercito e a creare le fabbriche di armamenti[6].

Un altro progetto di legge di 54 articoli è stato presentato al parlamento egiziano nel 1982. Questo progetto, mai entrato in vigore, stabilisce una zakat obbligatoria sui beni in Egitto che appartengono ai musulmani egiziani e stranieri, così come sui beni all'estero che appartengono ai musulmani egiziani e stranieri viventi in Egitto se questi beni non sono stati oggetto di zakat all'estero (art. 3). La zakat è distribuita tra le otto categorie menzionate nel versetto 9:60 (art. 27). La cassa della zakat è indipendente dalla contabilità dello Stato (art. 38). Il 25% dell'importo della zakat può essere attribuito direttamente dal debitore a quelli che la meritano (art. 22). Concernente i non musulmani, un altro progetto in un articolo unico prevede di applicare loro le stesse norme del progetto suddetto. Il progetto spiega che lo scopo è di realizzare la solidarietà sociale e l'uguaglianza tra tutti i cittadini[7].

---

[1] 'Abd-Allah: Al-zakat, p. 153-157.
[2] Al-Sayyid: Nadhariyyat al-ta'min, p. 178-185.
[3] Al-Khuli: Al-tharwah, p. 292-293; Mawlawi: Nidham al-ta'min, p. 49.
[4] 'Abd-Allah: Al-zakat, p. 193-196.
[5] Al-Sayyid: Nadhariyyat al-ta'min, p. 221-230.
[6] Progetto e memoria esplicativa in: Shahatah: Tandhim, p. 351-360.
[7] Progetto e memoria esplicativa in: Shahatah: Tandhim, p. 363 -385. Sui progetti di 1947 e 1982, v. 'Abd-Allah: Al-zakat, p. 201-206.

Esiste un modello di legge relativa alla zakat di 96 articoli redatto da 'Uthman Husayn 'Abd-Allah, ex-membro del Consiglio di Stato egiziano, ex-presidente della corte di cassazione egiziana e uno degli autori della legge libica relativa alla zakat[1]. Ne diamo gli elementi essenziali.

Secondo questo modello, la zakat è dovuta a ogni musulmano vivente in Egitto, che sia egiziano o straniero. È dovuta anche dalle società e da qualsiasi altra persona giuridica (art. 2). Il pagamento delle tasse non dispensa dal pagamento della zakat ma è dedotta dai beni soggetti alla tassa (art. 24).

I beni della zakat sono distribuiti ai beneficiari menzionati al versetto 9:60 (art. 25). La ripartizione tra queste differenti categorie si fa secondo le circostanze e l'interesse pubblico (art. 26):

- Categorie 1 e 2: I poveri e i bisognosi (art. 27). Sono classificati in 18 gruppi: gli orfani e i fanciulli trovati, le vedove e le divorziate, i prigionieri e i membri delle loro famiglie, i disoccupati, gli studenti, i senzatetto, le persone che vorrebbero sposarsi ma non hanno il denaro per farlo, le vittime di un disastro, ecc. (art. 33). Se un povero può lavorare, gli si danno gli attrezzi per esercitare il suo mestiere, il bestiame necessario, ecc. (art. 39). I poveri beneficiano di cure mediche gratuite, dell'alloggio necessario (art. 45) e di funerale decente (art. 48).
- Categoria 3: Le persone che gestiscono la zakat hanno diritto a un ottavo della zakat annua al massimo (art. 49).
- Categoria 4: Quelli i cui cuori sono da radunare: si tratta di attirare la gente all'islam attraverso l'informazione e l'educazione, di combattere l'infiltrazione dell'ideologia laica, comunista, sionista o missionaria cristiana, di sostenere i nuovi convertiti all'islam, e di assicurare il sostegno o l'incolumità a persone che hanno un certo potere (art. 50).
- Categoria 5: Il riscatto dei prigionieri: si tratta di spendere il denaro per assicurare la libertà dei popoli musulmani nel loro combattimento contro il colonialismo sotto tutte le sue forme, di sostenere le minoranze musulmane che vivono negli Stati non musulmani tiranni e di liberare i prigionieri musulmani (art. 51).
- Categoria 6: Quelli che sono gravati di debiti e non riescono a pagarli o che sono in fallimento (art. 52).
- Categoria 7: La lotta nella via di Dio: si tratta di sostenere la difesa del paese e delle minoranze musulmane oppresse, di mandare dei missionari musulmani, di costruire delle moschee, delle scuole, dei dispensari, delle biblioteche, di finanziare le pubblicazioni musulmane, di aiutare i paesi musulmani colpiti da disastri, ecc. (art. 53).
- Categoria 8: Il viaggiatore: si tratta di sostenere il viaggiatore musulmano che si trova lontano dal suo paese e in difficoltà così come i profughi musulmani che lasciano i loro paesi a causa delle guerre e delle difficoltà economiche o politiche (art. 54).

[1] Questo modello è pubblicato in: 'Abd-Allah: Al-zakat, p. 219-261.

Il modello studiato permette ai cittadini residenti non musulmani di pagare la zakat come i musulmani, e di beneficiarne. Permette anche che dispongano del loro proprio sistema di zakat. Aggiunge che occorre nei due casi stabilire l'uguaglianza tra i musulmani e i non musulmani (art. 91). Invece, non dice se il denaro della zakat può essere utilizzato, in questo caso, per propagare la fede cristiana o per sostenere le minoranze cristiane perseguitate nei paesi musulmani.

La zakat è gestita da un'organizzazione pubblica detta *bayt mal al-zakat* (art. 55). Una collaborazione deve esistere con le altre organizzazioni di zakat nei paesi arabi e musulmani particolarmente allo scopo di concedere degli aiuti ai musulmani poveri negli altri paesi e alle categorie 4 e 7 (art. 63).

La zakat costituisce la sicurezza sociale (art. 92). È obbligatoria. Quello che non la paga volontariamente può esserci costretto (art. 74), incarcerato eventualmente se è provato che ha i mezzi per pagarla (art. 81). Può essere condannato a pagare una multa che va fino al doppio dell'importo della zakat (art. 82). Il debito di zakat è prioritario su ogni altro debito (art. 75), è imprescrittibile (art. 76) e non può essere soggetto alla conciliazione o alla grazia (art. 78).

3) Modelli costituzionali e dichiarazioni

Il Modello costituzionale del Partito islamico della liberazione è conforme al sistema musulmano classico. Prescrive il pagamento della zakat al Tesoro pubblico (*bayt al-mal*) dai musulmani; la zakat deve essere spesa in favore delle otto categorie previste dal Corano (art. 131). In quanto ai non musulmani, devono pagare la gizyah (art. 132). Le tasse sono unicamente esigibili dai musulmani (art. 134); ciò è dovuto, secondo il commento, al fatto che solo i musulmani sono tenuti a fare la guerra santa, a nutrire i poveri e a mettere fine al danno subito dai loro correligionari[1]. Lo Stato garantisce il lavoro a ogni cittadino residente (art. 141) e la pensione a quelli che non hanno né bene né lavoro; si occupa dei vecchi e degli invalidi (art. 144).

Si trova una menzione della zakat in due altri modelli. Il Modello dell'Azhar dice: "Lo Stato spende la zakat che gli offrono gli individui per gli obiettivi previsti dal diritto musulmano" (art. 26). Il Modello di Jarishah dice: "La zakat è un diritto e un obbligo religioso sulla quale si basa il sistema economico; è percepita ed è spesa dallo Stato in favore degli obiettivi previsti dal diritto musulmano" (art. 27). Questo modello va fino a iscrivere nel suo articolo 32 il detto di Maometto: "Quando i musulmani hanno fame, i beni non appartengono a nessuno". Jarishah commenta questo articolo: "Anche il socialismo fu incapace di istituire una regola simile a questa".

Si trova anche una menzione della zakat nella seconda dichiarazione del Consiglio islamico (art. 15.d).

[1] Hizb al-tahrir: Muqaddimat al-dustur, p. 368-369.

Invece nessuna dichiarazione araba fa menzione della zakat. Queste dichiarazioni fanno piuttosto menzione all'istituzione della sicurezza sociale, che gli islamici vorrebbero fosse sostituita dalla zakat[1].

Capitolo III.
Interessi e banche islamiche

Da sempre, la gente ha chiesto in prestito del denaro per provvedere ai sui bisogni. Gesto di solidarietà in principio, il prestito è diventato un mezzo che permette al debitore di sviluppare delle attività economiche che gli sono proficue e che, a questo titolo, beneficiano il creditore per via degli interessi che gli versa il primo. Ma come ogni attività umana implicando due persone, il prestito può generare anche degli abusi d'una delle due parti, particolarmente dal creditore. Negli Stati moderni, il ruolo di limitare questi abusi incombe sul governo, sul piano legislativo (promulgando delle leggi), giudiziario (risolvendo i litigi), ed esecutivo (imponendo il rispetto delle leggi ed eseguendo le sentenze).

Partendo dal principio che l'essere umano è corruttibile e parziale per natura, gli ambienti religiosi pensano che solo Dio può decidere ciò che è lecito e illecito, essendo al di sopra della mischia. Appartiene dunque a lui il potere di fissare le leggi in materia di prestito, come in altri campi. Punisce quelli che violano le sue leggi nell'aldilà, addirittura quaggiù attraverso i cataclismi e le guerre, e delega allo Stato il dovere di vegliare sul rispetto di queste leggi attraverso il potere giudiziario ed esecutivo. Nelle pagine che seguono, vedremo sommariamente le norme ebraiche e cristiane relative agli interessi, e un poco più in dettaglio quelle dei musulmani.

I. Gli interessi presso gli ebrei

Nell'antichità, il creditore deteneva un potere esorbitante sul debitore. Il secondo libro dei Re riporta un episodio tragico: alla morte del debitore, il creditore si impossessa dei suoi figli per ridurli in schiavitù in rimborso del debito del loro padre (2 R 4:1). L'episodio non comporta nessuna condanna dell'attitudine del creditore che sembra esercitare là un diritto riconosciuto. L'intervento di Eliseo in favore dei figli e della loro madre si basa sul suo sentimento di pietà al riguardo della parentela di un uomo che apparteneva a una confraternita di profeti e che temeva Dio.

Lo stesso genere di situazione è supposto nel primo libro di Samuele (1 S 22:2): Davide recluta i suoi primi sostenitori tra quelli che rischiano di essere ridotti in schiavitù a causa dei loro debiti. Un passaggio del libro di Isaia rievoca questa situazione in un senso simbolico (Is 50:1). La schiavitù per debiti sembra dunque essere una pratica relativamente corrente, come era del resto presso i popoli vicini.

Per reagire contro questa situazione, la legislazione biblica interviene per vietare l'imposizione di interesse nei prestiti tra israeliti. Ne diamo qui i passaggi più importanti:

---

[1] V. Aldeeb Abu-Sahlieh: Projets de constitutions et droits de l'homme islamiques, documenti 11c (articolo 36) e 12 (articolo 22).

> Se vi sarà in mezzo a te qualche tuo fratello che sia bisognoso in una delle tue città del paese che il Signore tuo Dio ti dà, non indurirai il tuo cuore e non chiuderai la mano davanti al tuo fratello bisognoso; anzi gli aprirai la mano e gli presterai quanto occorre alla necessità in cui si trova (Dt 15:7-8).
>
> Non farai al tuo fratello prestiti a interesse, né di denaro, né di viveri, né di qualunque cosa che si presta a interesse. Allo straniero potrai prestare a interesse, ma non al tuo fratello, perché il Signore tuo Dio ti benedica in tutto ciò a cui metterai mano, nel paese di cui stai per andare a prender possesso (Dt 23:20-21).
>
> Se tu presti denaro a qualcuno del mio popolo, all'indigente che sta con te, non ti comporterai con lui da usuraio: voi non dovete imporgli alcun interesse (Es 22:24).
>
> Se il tuo fratello che è presso di te cade in miseria ed è privo di mezzi, aiutalo, come un forestiero e inquilino, perché possa vivere presso di te. Non prendere da lui interessi, né utili; ma temi il tuo Dio e fa vivere il tuo fratello presso di te. Non gli presterai il denaro a interesse, né gli darai il vitto a usura (Lv 25:35-37)[1].

Questa interdizione si applica a ogni prestito, indipendentemente dal tasso d'interesse, e non fa distinzione tra il prestito fatto a un ricco e quello fatto a un povero.

Secondo il Talmud, violano l'interdizione degli interessi il creditore che presta denaro contro interesse, il debitore che accetta di pagare degli interessi, così come il testimone e il notaio che redigono il contratto. L'interdizione copre l'interesse per il prestito in denaro, ma anche l'interesse per il prestito in natura, addirittura per un servizio. È anche vietato il partenariato in cui un creditore finanzia un affare nel quale prenderebbe parte al profitto mentre il debitore assumerebbe solo la perdita. Se invece il creditore e il debitore dividono tanto il profitto quanto la perdita, un tale accordo è considerato come valido. Così, il contratto di partenariato con divisione delle perdite e dei profitti fu un mezzo per aggirare l'interdizione degli interessi. Oggi, per convalidare religiosamente un prestito con interesse tra ebrei, basta aggiungere una clausola nel contratto indicando che il prestito è fatto a titolo di partenariato. Altri mezzi per aggirare l'interdizione degli interessi sono stati trovati. Così è permesso prestare denaro a un non ebreo che presta a sua volta il denaro a un ebreo, o di chiedere a un agente di chiedere in prestito denaro, le due operazioni essendo munite di una clausola che fissa il tasso di interesse. Si considera a questo proposito che il prestito a interesse indiretto non è vietato. È anche permesso prestare 100 unità di denaro a un uomo di affari indicando nel contratto che il guadagno realizzato da questo ultimo sarà versato al creditore contro pagamento di uno stipendio all'uomo d'affari per il suo lavoro.

L'Antico Testamento non prevede alcuna sanzione contro il prestito a interesse, ma semplicemente una maledizione divina, come in Deuteronomio 23:21. Ezechiele classifica gli interessi tra i gravi reati:

---

[1] Oltre ai libri legislativi della Bibbia, si trova una condanna dell'usura in: Ps 15:5; Pr. 28:8; Ez 18:8, 13, 17; 22:12.

> [Quello] che opprime il povero e l'indigente, commette rapine, non restituisce il pegno, volge gli occhi agli idoli, compie azioni abominevoli, presta a usura ed esige gli interessi, egli non vivrà; poiché ha commesso queste azioni abominevoli, costui morirà e dovrà a se stesso la propria morte (Ez 18:11-13).

Questa sanzione sembra essere anche qui di ordine divino. Ma i tribunali rabbinici avrebbero esercitato il potere di penalizzare il creditore rifiutando di dare seguito al reclamo del suo capitale. Avrebbero rigettato anche la testimonianza e il giuramento dei prestatori di denaro.

Se gli interessi sono vietati tra ebrei, la legge permette a un ebreo di chiedere in prestito del denaro di un non ebreo contro interesse quando non esiste altro mezzo per avere il denaro[1]. La legge permette anche agli ebrei di percepire degli interessi quando prestano ai non ebrei. Il prestito fatto ai non ebrei è giustificato dalla regola talmudica che vieta di lasciare morire di fame una qualsiasi persona, fornendole i mezzi per la sua sopravvivenza. Questa regola si applica anche verso i politeisti, affinché trovino la forza di scoprire l'unità di Dio. Si giustifica anche il prestito fatto ai non ebrei per il fatto che i paesi cristiani vietavano nel passato gli interessi e li permettevano solamente se il prestito era fatto da ebrei[2]. Vediamo le norme cristiane adesso.

II. Gli interessi presso i cristiani

Il Nuovo Testamento comprende un passaggio concernente il prestito, interpretato come un'interdizione degli interessi, senza distinzione tra ebrei e non ebrei, indipendentemente dal tasso d'interesse:

> E se prestate a coloro da cui sperate ricevere, che merito ne avrete? Anche i peccatori concedono prestiti ai peccatori per riceverne altrettanto. Amate invece i vostri nemici, fate del bene e prestate senza sperarne nulla, e il vostro premio sarà grande e sarete figli dell'Altissimo; perché egli è benevolo verso gli ingrati e i malvagi (Luca 6:34-35).

In Occidente, l'interdizione del prestito a interesse fu integrata al diritto laico sotto Carlomagno e è durata per tutto il Medioevo. Fu criticata da alcuni teologi e giuristi nel XIII secolo. Il diritto canonico si appoggiò poi sulla critica crematistica di Aristotele. Secondo quest'ultimo, il denaro non doveva poter creare dei piccoli. Il divieto è stato aggirato tuttavia parzialmente, durante il periodo medievale, facendo appello agli ebrei che potevano dal canto loro, secondo la loro legge, prestare contro interesse ai non ebrei.

Calvino (1509-1564) è stato il primo teologo dell'era moderna a legittimare moralmente la pratica del prestito a interesse, contro tutta la morale cristiana anteriore[3]. Partendo dal testo biblico, riconosce che il prestito a interesse è effettivamente condannato. Secondo la legge biblica, quello che può venire in aiuto al suo prossimo nella difficoltà col prestito di denaro deve farlo senza prelevare di interesse. Ma Calvino costata che se l'Antico Testamento condanna l'usura lì dove dovrebbe ma-

---

1 Sull'usura dai ebrei, v. Cohn: Usury, colonne 500-505.
2 Attali: Les juifs, les chrétiens et l'argent.
3 Johner: Travail, richesse et propriété dans le protestantisme.

nifestarsi la carità, non parla, invece, di un'altra pratica, che chiama il prestito di produzione, vale a dire il tipo di prestito che è inteso all'allargamento di un mercato, e che non entra nel quadro del dovere di carità. L'autorizzazione degli interessi è sottomessa tuttavia a sette prescrizioni o eccezioni come le chiama, che riproduciamo qui:

- Non è permesso chiedere degli interessi ai poveri, e nessuno può essere costretto a pagare un interesse quando si trova nella miseria o conosce delle circostanze difficili.
- Quello che presta del denaro non dovrebbe essere interessato al guadagno al punto di trascurare i suoi doveri, né spossessare i suoi fratelli poveri ponendo il suo denaro negli investimenti sicuri.
- Nel caso di un prestito a interesse, niente deve subentrare che non sia naturalmente giusto e corretto. E se la questione è esaminata secondo la regola di Cristo, ovvero "ciò che volete che gli uomini vi facciano ecc.", essa sarà considerata come valida per tutti.
- Quello che contrae un prestito deve ricavare un profitto maggiore, dal denaro chiesto in prestito, rispetto a quanto ricava il creditore.
- Non dovremmo giudicare secondo i costumi abituali e tradizionali, circa l'incasso di interessi, ciò che siamo autorizzati a fare, né misurare le ingiustizie in funzione di ciò che è giusto e corretto; dovremmo regolare piuttosto la nostra condotta sulla parola di Dio.
- Non dovremmo considerare solamente il vantaggio di coloro con cui abbiamo a che fare, ma anche tenere in conto l'interesse pubblico e il servire la comunità nel suo insieme. Perché è manifesto che l'interesse versato dal commerciante è una pensione pubblica, bisogna badare dunque accuratamente che il contratto faccia maggiormente il bene pubblico che non il male.
- Non si supereranno i limiti fissati dalle leggi locali o regionali, sebbene ciò non basti sempre, perché spesso autorizzano ciò che non sono capaci di correggere o di vietare. Bisogna preferire ciò che è giusto e corretto nelle circostanze dunque e vietarsi ciò che è di troppo[1].

La Chiesa cattolica ha continuato a vietare gli interessi. L'enciclica *Vix pervenit*, inviata il primo novembre 1745 da Benedetto XIV ai vescovi d'Italia, è l'ultima presa di posizione dottrinale del Magistero cattolico a proposito del prestito a interesse. Il papa riafferma la dottrina tradizionale della Chiesa. Non è permesso percepire degli interessi rimunerativi in virtù di un contratto di prestito. Ma è permesso percepire degli interessi compensativi in virtù di un titolo estrinseco al contratto di prestito, per esempio un danno subito dal prestatore. Inoltre, è permesso percepire una vera rimunerazione in virtù di contratti altri che il prestito. È il caso specifico del contratto di società che permette di fare un commercio o degli affari leciti affidando il proprio denaro ad altri in modo da ricavarne un profitto legittimo.

[1] V. Dommen: Calvin et le prêt à intérêt. Il passaggio riprodotto è tirato con leggera modifica formale di: www.protestant.ch/applic/ge/liturgie.nsf/0/49a1223522a7327dc1256eb9004af8d7?OpenDocument.

Esempio tipico: una persona che ha denaro - un investitore - e un altro che ha un'abilità si associano per produrre e vendere un bene o un servizio. Gli associati o soci mettono in comune il guadagno e il danno. In virtù del principio *res perit domino*, il fatto che l'investitore partecipa giuridicamente alle perdite è il segno del suo diritto sui mezzi impegnati nell'impresa (tra cui il suo denaro). In virtù del principio *res fructificat domino*, questo diritto sui mezzi impegnati gli dà il diritto di percepire una parte dei profitti realizzati dall'impresa grazie a questi mezzi. Il contratto di società permette all'investitore di pretendere, legittimamente questa volta, una parte dei profitti realizzati da altri col suo denaro[1].

La chiesa cattolica non ha abolito l'interdizione degli interessi che col canone 1543 del Codice di diritto canonico del 1917:

> Se una cosa fungibile è data a qualcuno in proprietà e non deve essere restituita poi che con lo stesso bene, nessun guadagno in ragione dello stesso contratto può essere percepito; ma nel prestito di una cosa fungibile, non è illecito in sé convenire un profitto legale, a meno che appaia come smodato, o anche un profitto più elevato, se una causa giusta e proporzionata può essere invocata[2].

Questo canone non è stato ripreso nel nuovo Codice di diritto canonico promulgato da Giovanni-Paolo II nel 1983. Il Catechismo della chiesa cattolica, pubblicato da questo Papa nel 1992, menziona l'interdizione del prestito a interesse tra le misure giuridiche in vigore "fin dall'Antico Testamento" per venire in aiuto ai poveri (per. 2449) e denuncia i "sistemi finanziari abusivi e persino usurai, e relazioni commerciali inique tra le nazioni" (par. 2438), così come i "commerci usano pratiche usuraie e mercantili che provocano la fame e la morte dei loro fratelli in umanità" (par. 2269)[3].

III. Gli interessi presso i musulmani

1) Norme coraniche e diritto musulmano

Come il Vangelo, e contrariamente all'Antico Testamento, il Corano vieta gli interessi per debito senza discriminazione di gruppi. Dei giuristi musulmani distinguono un'evoluzione delle sue norme in questo campo.

La prima tappa comincia con un'esortazione di dare l'elemosina al posto dell'usura:

> Riconosci il loro diritto al parente, al povero e al viandante diseredato. Questo è il bene per coloro che bramano il volto di Dio: questi sono coloro che prospereranno. Ciò che concedete in usura, affinché aumenti a detrimento dei beni altrui, non li aumenta affatto presso Dio. Quello che invece date in elemosina bramando il volto di Dio, ecco quel che raddoppierà (30:38-39).

---

[1] Ramelet: La rémunération du capital à la lumière de la doctrine traditionnelle de l'Église catholique.

[2] Testo francese in: http://lesbonstextes.ifastnet.com/magistere.htm. Il testo latino dice: "Si res fungibilis ita alicui detur ut eius fiat et postea tantundem in eodem genere restituatur, nihil lucri, ratione ipsius contractus, percipi potest; sed in praestatione rei fungibilis non est per se illicitum de lucro legali pacisci, nisi constet ipsum esse immoderatum, aut etiam de lucro maiore, si iustus ac proportionatus titulus suffragetur".

[3] Testo in: http://lesbonstextes.ifastnet.com/magistere.htm. Testo italiano in: www.iqt.it/catechismo/.

La seconda tappa consiste in un avvertimento lanciato ai musulmani, rievocando l'esempio degli ebrei:

> È per l'iniquità dei giudei che abbiamo reso loro illecite cose eccellenti che erano lecite, perché fanno molto per allontanare le genti dalla via di Dio; perché praticano l'usura - cosa che era loro vietata - e divorano i beni altrui. A quelli di loro che sono miscredenti, abbiamo preparato un castigo atroce (4:160-161).

La terza tappa comporta un'interdizione parziale che riguarda solamente l'anatocismo, operazione che consiste nel riunire gli interessi al capitale per formare un nuovo capitale che porta interesse:

> O voi che credete, non cibatevi dell'usura che aumenta di doppio in doppio. E temete Dio, affinché possiate prosperare. E temete il fuoco che è stato preparato per i miscredenti (3:130-131).

La quarta tappa comporta un'interdizione categorica di tutto ciò che supera il capitale prestato, chiedendo la rimessa degli interessi previsti, un rinvio per i debitori in difficoltà e un'esortazione per una rimessa del debito per carità, prevedendo la guerra contro i recalcitranti:

> Coloro invece che si nutrono di usura resusciteranno come chi sia stato toccato da Satana. E questo perché dicono: "Il commercio è uguale all'usura!". Ma Dio ha permesso il commercio e ha proibito l'usura. Chi desiste dopo che gli è giunto il monito del suo Signore, tenga per sé quello che ha e il suo caso dipende da Dio. Quanto a chi persiste, ecco i compagni del fuoco. Vi rimarranno in perpetuo. Dio vanifica l'usura e fa decuplicare l'elemosina. Dio non ama nessun ingrato peccatore. In verità coloro che avranno creduto e avranno compiuto il bene, avranno assolto l'orazione e versato la decima, avranno la loro ricompensa presso il loro Signore. Non avranno nulla da temere e non saranno afflitti. O voi che credete, temete Dio e rinunciate ai profitti dell'usura se siete credenti. Se non lo farete vi è dichiarata guerra da parte di Dio e del suo Messaggero; se vi pentirete, conserverete il vostro patrimonio. Non fate torto e non subirete torto. Chi è nelle difficoltà, abbia una dilazione fino a che si risollevi. Ma è meglio per voi se rimetterete il debito, se solo lo sapeste! E temete il giorno in cui sarete ricondotti verso Dio. Allora ogni anima avrà quello che si sarà guadagnata. Nessuno subirà un torto (2:275-281)[1].

I passaggi delle Corano citati riguardano l'usura del termine, che è l'interesse preso dal creditore in compenso del termine che dà al suo debitore. Parecchi detti di Maometto giungono a completare questi passaggi, in merito ad altre forme di interesse. Tra questi detti, si citerà:

> Oro contro oro, denaro contro denaro, orzo contro orzo, datteri contro datteri, sale contro sale, uguaglianza contro uguaglianza, man mano, quello che riceve di più pratica l'usura, che sia dando o prendendo.
>
> Oro contro oro costituisce un'usura salvo in caso di "prendi prendi" (consegna simultanea), grano contro grano costituisce un'usura salvo in caso di "prendi

[1] Su queste tappe, v. Kettani: Une banque originale la banque islamique, p. 68-72.

prendi", datteri contro datteri costituiscono un'usura salvo in caso di "prendi prendi".

Si riporta questo detto aggiungendo un'altra parola di Maometto secondo la quale: "In caso di differenza di queste specie, vendete come volete, ma man mano"[1].

Per il diritto musulmano classico, il prestito a interesse è vietato. Il termine arabo *riba* che significa aumento, incremento, ingloba ogni profitto, senza contropartita, stipulato dai contraenti nel momento di un'operazione di prestito senza fare distinzione tra l'interesse e l'usura, termine che designa oggi l'interesse eccessivo.

Questa interdizione non vuole dire che il capitale non debba essere rimunerato. Ciò che è vietato è l'interesse fissato in anticipo. La formula sostitutiva ai tassi di interesse fisso è la partecipazione ai profitti e la ripartizione delle perdite. Inoltre, il diritto musulmano non vieta il fatto che un debitore paghi volontariamente un eccedente al creditore. Un compagno aveva consentito un prestito a Maometto. Questo ultimo gli ha reso più di quanto gli avesse prestato. Secondo un detto: "Il migliore di voi è quello che rimborsa meglio il suo debito"[2]. Infine, il diritto musulmano permette di prendere in prestito a interesse in caso da necessità. Ma lo stato di necessità è definito rigorosamente da Maometto che dice: "Lo stato di necessità è quando da mattina a sera non si trova di che cosa nutrirsi". I giuristi hanno definito la cessazione dello stato di necessità col fatto di calmare la sua fame, a differenza di Malik (d. 795) che lo definisce colla sazietà[3].

L'usura è classificata tra i grandi peccati. Le sanzioni alla violazione dell'interdizione dell'usura secondo il Corano sono le seguenti:

- Gli usurai sono combattuti da Dio e il suo profeta.
- Gli usurai saranno agitati dal demonio.
- La loro fortuna sarà annientata.
- Gli usurai saranno destinati all'inferno.

Tre detti di Maometto segnalano i castighi che saranno inflitti agli usurai:

Durante il mio viaggio notturno, ho visto delle persone che hanno grossi ventri in cui strisciano dei serpenti che si vedono anche dall'esterno. Ho chiesto a Gabriele: chi sono queste persone? Mi ha risposto: sono degli individui che hanno vissuto di usura.

Sarà maledetto da Dio quello che prende l'usura, quello che ha dato, il notaio del contratto usuraio, così come i testimoni di questo contratto.

La repressione di un dirham preso come usura, sarà più severa di quella di 36 fornicazioni.

Nonostante la posizione virulenta del Corano e della Sunnah contro l'usura, le sanzioni previste sono puramente religiose. Ma i giuristi hanno previsto una sanzione *ta'zir* (discrezionale) lasciata a scelta dell'autorità, che possono andare fino alla pena di morte. Un compagno di Maometto dice: "Quello che trasgredisce l'illiceità

---

[1] Citati da Kettani: Une banque originale la banque islamique, p. 72-73.

[2] Ivi, p. 77.

[3] Ivi, p. 78.

dell'usura e persiste a farlo, diventa imperativo per l'imam dei credenti di intimidirlo; se persevera, deve condannarlo a morte"[1].

Per sfuggire all'interdizione degli interessi, si ricorre alle astuzie. Una di queste astuzie consiste nella doppia vendita, chiamata *bay' al-'inan*: L'astuzia consiste in non fare giocare al bene scambiato che un ruolo fittizio. Il prestatore vendeva una merce al debitore, a un importo superiore a quello di cui aveva bisogno il debitore (il debitore pagava 215 Franchi contro i 180, per esempio). I 215 Franchi erano pagabili a termine, e il prestatore ricomprava immediatamente la merce al debitore, a 180 Franchi. In senso stretto, non c'era stato dunque prestito a interesse, ma vendita e riscatto di una merce. Ma si trattava, in effetti, di prestito a interessi camuffato[2]. Ritorneremo più in là su altre astuzie che mirano ad aggirare l'interdizione degli interessi.

2) Situazione attuale

A) Interdizione degli interessi

Gli interessi nel mondo attuale pongono un problema acuto a causa dell'accumulo dei debiti del Terzo Mondo. Costituiscono nel mondo arabo, anche nei paesi che non hanno debiti, la questione più controversa. Bisogna percepire degli interessi sui prestiti, addirittura degli interessi di mora? C'è un sistema alternativo agli interessi? Quale è la pratica attuale dei paesi arabi?

a) Parere in favore degli interessi

Attualmente, la maggior parte dei paesi arabi ammettono i prestiti a interesse e gli interessi di mora. Questo è inserito nelle loro leggi.

Gli interessi nei codici civili arabi

L'articolo 542 del codice civile egiziano che ha ispirato parecchi codici arabi, dice: "Il debitore è tenuto a pagare gli interessi convenuti alle loro scadenze; in mancanza di convenzione sugli interessi, il prestito è supposto essere senza rimunerazione". L'articolo 544 permette tuttavia al debitore, dopo sei mesi dalla data del prestito, di notificare la sua intenzione di rescindere il contratto di prestito, purché la restituzione abbia luogo in un termine che non superi sei mesi a partire dalla notificazione. Il debitore non è tenuto allora a pagare che gli interessi dovuti per i sei mesi che seguono la notificazione. L'articolo 226 dice che il debitore di una somma di denaro è tenuto, in caso di ritardo nell'esecuzione del suo obbligo, di pagare al creditore, in risarcimento del danno causato dal ritardo, degli interessi al tasso del 4% in materia civile e del 5% in materia commerciale. Questi interessi decorrono dalla data in cui sono chiesti in giustizia. L'articolo 232 aggiunge che "senza pregiudizio delle regole o degli usi del commercio, gli interessi non sono dovuti sugli interessi in ritardo. L'importo totale degli interessi che il creditore può percepire non può superare in ogni modo, l'importo del capitale".

Ciò che è appena stato detto riguarda i rapporti tra persone private. In quanto ai rapporti con le banche, è la banca centrale che determina gli interessi tenendo in

---

[1] Ivi, p. 778-82.
[2] El-Idrissi: La rémunération du capital en islam, p. 19.

considerazione il mercato internazionale, il mercato locale e la politica economica dello Stato. L'articolo 233 del codice civile dice: "Gli interessi commerciali in materia di conto corrente variano secondo il tasso del posto, e la capitalizzazione"[1].

Si noterà che il legislatore libico ha emendato nella sua legge no 74 del 1972 le disposizioni relative agli interessi tra persone private nel codice civile copiato dal codice civile egiziano. Il codice penale degli Emirati arabi uniti va fino a considerare tali interessi come un atto punibile (art. 409-412)[2].

In Marocco, il Dahir degli obblighi e dei contratti, promulgato nel 1913, ha legalizzato l'esistenza del contratto di prestito a interesse. Ma l'articolo 870 precisa: "Tra musulmani, la stipulazione di interessi è nulla, e rende nullo il contratto". Questo articolo si applica nei rapporti tra musulmani marocchini così come ai musulmani non marocchini che risiedono in Marocco, ma non tra i musulmani e gli europei. La giurisprudenza marocchina indica anche che se il debitore rende il prestito in ritardo, deve pagare degli interessi legali. L'articolo 871 aggiunge: "Negli altri casi, gli interessi sono dovuti solamente se sono stati stipulati per iscritto. Questa stipulazione è presunta, quando una delle parti è un commerciante"[3].

In Arabia saudita, l'ufficio dei lamenti (Corte suprema) ha rifiutato di eseguire la parte relativa agli interessi di mora di una decisione di un paese arabo nonostante la Convenzione della Lega araba in materia di esecuzione dei giudizi. Gli interessi di mora sono stati considerati come contrari all'ordine pubblico saudita. Si trattava di un contratto di vendita dichiarata nulla da un tribunale del Bahrain che ha condannato il venditore a restituire il prezzo di vendita e un interesse del 9% fin dalla data del giudizio[4].

La dottrina è divisa in due campi: ci sono quelli che sono in favore del mantenimento del sistema attuale, e quelli che sono contro gli interessi. Diamo qui un riflesso di questo dibattito attraverso personalità rappresentative.

Posizione d'Al-Sanhuri

Al-Sanhuri (d. 1971) è il padre del Codice civile egiziano. Considera che l'interdizione degli interessi, in qualsiasi forma, deve essere la regola per vietare alla gente di sfruttare i bisogni degli altri o di speculare. Ma certe forme sono più gravi di altre. Si tratta della forma prevista dal Corano e che, secondo lui, corrisponderebbe oggi agli interessi sugli interessi. Permette tuttavia gli interessi semplici a causa di necessità sociale. Permette anche al risparmiatore di beneficiare degli interessi per il denaro depositato in banca perché costituisce la parte debole a proteggere[5].

Posizione d'Al-'Ashmawi

---

1 Murad e 'Abd-al-Bir: Fawa'id al-bunuk, p. 14-15.

2 Traduzione in: Aldeeb Abu-Sahlieh: Émirats arabes unis, p. 186.

3 Shahboun: Al-Safi fi sharh qanun al-iltizamat wal-'uqud al-maghribi, vol. 5, p. 500-504.

4 Diwan al-madhalim, majmu'at al-mabadi' al-shar'iyyah wal-nidhamiyyah al-lati qarraratha hay'at wa-lijan wa-dawa'ir al-diwan, 1397-1399 eg, p. 22-25.

5 Al-Sanhuri: Masadir al-haq, vol. 3, p. 244-249.

Il difensore più famoso del sistema degli interessi è il giudice egiziano Al-'Ashmawi. Questo giudice comincia a stabilire una distinzione tra la *Shari'ah* e il fiqh.

- Il termine *Shari'ah* non è stato utilizzato come tale che una sola volta nel Corano (45:18) e tre volte sotto forma derivata (42:13; 5:48; 42:21). Significa non la legge ma la via da seguire come rivelata da Dio nel Corano; l'infallibilità riguarda solamente le norme che vi si trovano.
- In quanto al fiqh, costituisce l'insieme degli scritti dei giuristi basati sul testo coranico: commenti, opinioni della dottrina, fatwa, ecc. Questi scritti, a torto, sono stati considerati come formanti la *Shari'ah*. Ora, il Corano mette in guardia dal seguire un'autorità religiosa qualsiasi (9:31; 2:165; 3:64) o di concedere la santità a una norma che sta fuori dal testo rivelato. L'imam Abu-Hanifah (d. 767) diceva a questo proposito: "Tale è la nostra opinione, e quello che ci viene come un'opinione migliore, l'accettiamo da lui". Né egli né gli altri tre imam sunniti hanno detto che solamente le loro opinioni rappresentavano la linea dell'islam, perché ciò sarebbe monopolizzare l'islam[1].

Dopo questa distinzione, dà il suo punto di vista sugli interessi[2]:

- Il Corano non è preciso in quanto al contenuto dei versetti che vietano gli interessi, lasciando alla gente la possibilità di farlo e di istituire delle sanzioni in caso di abuso.
- L'interdizione degli interessi di cui è questione nel Corano non si riferisce al contratto di prestito, ma al contratto di baratto. Tutto ciò che ne è detto in diritto musulmano appartiene al fiqh, opera di giuristi che sono fallibili. Ora, anche il fiqh permette il prestito che comporta interesse se questo non è una condizione iniziale. Così, il prestatore vendeva una cosa a un prezzo superiore al suo valore e prestava del denaro allo stesso tempo. Il sorpasso nel prezzo era un interesse camuffato per il prestito, ma interesse permesso. Parimenti, si riporta che Maometto dava ai suoi creditori un sorpasso quando rimborsava i suoi debiti.
- Non comportando un testo sul prestito, sarebbe inesatto dire che il Corano vieta gli interessi per i prestiti. Quelli che hanno vietato tali interessi cercavano di costituire una società ideale, una società di asceti, un ideale che non conviene a un uomo medio.
- Il Corano vieta mangiare la carne della bestia morta, ma permette di farlo in caso di necessità. Ora, se è permesso di invocare la necessità per infrangere una norma prevista dalla Shari'ah, si dovrebbe potere a maggior ragione invocare la necessità per infrangere una norma stabilita dal fiqh.
- L'interdizione di esigere degli interessi riguardava il caso di un bisognoso che voleva provvedere ai suoi bisogni. Perciò, il prestito nel Corano era considerato come un'elemosina ricompensata in cielo. Oggi, invece, il debitore prende il denaro non perché è un povero bisognoso ma per fare del commercio. Ed è qui che è sopraggiunta la lacuna del fiqh che non ha stabilito un equilibrio tra i diritti

[1] Al-'Ashmawi: Al-riba, p. 26-29.
[2] Ivi, p. 55-87.

dei prestatori e quelli dei debitori su una base di giustizia. Da ciò il ricorso all'astuzia (*hiyal*) che permette gli interessi pari anche al doppio o al triplo dell'importo prestato purché la parola interesse (*fa'idah*) non sia pronunciata. Avendo chiuso gli occhi sulle realtà sociali, il fiqh ha trascurato di stabilire una soglia che il prestatore non doveva superare. Ed è solamente il codice civile egiziano che ha stabilito questa soglia tra il 4 e il 7%. Al posto di giocare d'astuzia e di burlarsi di Dio che è supposto tutto vedere e tutto conoscere, è meglio avere un sistema di interessi con un controllo degli abusi.

- Certo esistono ancora oggi delle persone che chiedono in prestito per provvedere ai loro bisogni immediati: nutrirsi e curarsi. Questi casi dovrebbero rilevare della competenza negli organismi sociali statali come la Banca sociale Nassir o il Ministero dei waqf che prestano il denaro senza interesse o a un tasso preferenziale secondo i bisogni in questione. È diverso nei casi di prestiti per un'attività produttrice. In questo caso, bisogna permettere gli interessi ma fissando una soglia da non superare.
- Gli interessi sul deposito del denaro in qualsiasi forma (semplice libretto di deposito, obblighi, certificato di investimento) sono considerati dagli islamici come illeciti. Trattandosi di istituzioni moderne, né il Corano né la Sunnah di Maometto ne hanno parlato. I giuristi musulmani, prima di questo secolo, non li hanno mai presi in considerazione. Il risparmiatore, depositando il suo denaro, si assicura che non sarà rubato e ne ottiene un certo guadagno. In quanto all'istituzione che raccoglie i depositi, utilizza il denaro così raccolto per investirlo e farlo fruttificare, rinforzando così l'economia nazionale e creando numerose posti di lavoro. Non essendo vietato espressamente dal Corano, non si potrebbe qualificare il deposito o l'interesse che ne risulta come illecito. Inoltre, questo genere di interessi percepiti non può condurre allo sfruttamento o all'asservimento che vuole evitare il Corano.

La corte di appello egiziana presieduta da questo stesso giudice Al-'Ashmawi ha rigettato nel 1986 una decisione di un tribunale di prima istanza che aveva rifiutato di accordare degli interessi. Ha considerato che il pretore deve applicare il diritto positivo in virtù del suo giuramento di investitura. Aggiunge che sarebbe falso dire che gli interessi, ammessi in Egitto dal 1883, sono contrari al diritto musulmano. Il califfo 'Umar (d. 644) diceva che il versetto "Dio ha permesso il commercio e ha proibito l'usura" (2:275) fu tra gli ultimi rivelati a Maometto e questo è morto senza chiarificarne il senso. Questo versetto è troppo conciso, e le opinioni più divergenti sono state espresse dai giuristi riguardo gli interessi. Il pretore, aggiunge la corte, non può invocare la costituzione. Questa considera come fonte principale del diritto non il diritto musulmano, ma i principi del diritto musulmano, senza specificarne il contenuto. Ora questa stessa espressione si ritrova nell'articolo primo del codice civile di cui i lavori preparatori spiegano che si tratta dei principi generali comuni alle differenti scuole giuridiche[1]. A causa delle divergenze d'opinione, è pertinenza del legislatore egiziano e non del giudice di sceglierne una in conformità con le esigenze della situazione, e il giudice è tenuto ad applicare la legge del legislatore.

1 Majmu'at al-a'mal al-tahdiriyyah, al-qanun al-madani, vol. I, p. 184, 189 e 191.

Il contrario farebbe fluttuare le norme, sregolerebbe i principi e distruggerebbe la fiducia dei giustiziabili[1].

Posizione di Charfi

Citando il versetto 3:130 "O voi che credete, non cibatevi dell'usura che aumenta di doppio in doppio", il professore tunisino Mohamed Charfi dice che questo versetto fa pensare molto più all'usura caratteristica che non al semplice prestito a interesse ragionevole. È un'allusione chiara alla pratica che consisteva nel fatto che il debitore dovesse rimborsare il doppio della somma o della quantità che aveva chiesto in prestito. Il tasso era dunque del 100%. E il debitore che non riusciva a rimborsare il suo debito al termine pattuito e che otteneva una dilazione sul termine, doveva rimborsare il doppio del doppio; se non, addirittura, doveva diventare lo schiavo del suo creditore. Ecco ciò che il Corano ha vietato.

Interpretando la nozione di "interesse" in modo allargato, vietando qualsiasi prestito a interesse, gli ulema hanno creato un problema sociale ed economico. In seguito, per risolvere il problema che hanno creato, hanno inventato le astuzie come la vendita *salam* per soddisfare le esigenze economiche.

Il proprietario di un oliveto deve anticipare le spese abbastanza elevate per la raccolta e il trasporto delle olive e la spesa del frantoio prima di disporre del suo raccolto di olio. L'eventualità di farsi prestare senza interesse la somma indispensabile da un fratello o un amico non è sempre realizzabile e nessun sistema economico può funzionare unicamente basandosi sulla cortesia degli altri. Si ricorre allora al contratto di *salam* che era previsto dagli articoli 712 a 717 del codice degli obblighi e dei contratti: l'agricoltore vende il suo raccolto che consegnerà dopo la raccolta mentre incasserà immediatamente il prezzo. I contadini che erano molto bisognosi e che avevano paura che il loro raccolto marcisse dovevano vendere questo raccolto secondo il contratto di salam a qualsiasi prezzo, spesso per la metà del suo valore. Ciò che costituisce una vera usura.

Il contratto esorbitante di *salam*, lecito secondo il diritto musulmano, coesisteva con un sistema bancario illecito secondo il diritto musulmano ma che era controllato dallo Stato. Difatti, la creazione della Banca della Tunisia nel 1884 ha permesso immediatamente di moralizzare le operazioni finanziarie e di diminuire i tassi praticati precedentemente dagli usurai. I tassi dei prestiti su pegni sono stati abbassati dal 25 al 10%, il tasso di sconto della carta commerciale è passato dal 12 al 7%, e il tasso degli interessi ipotecari è caduto dal 20 all'8%.

Dopo l'indipendenza, il legislatore tunisino ha abrogato colla legge del 28 gennaio 1958 tutta la sezione del codice degli obblighi e contratti relativi al contratto di *salam*. Fu una misura salutare per i contadini. Ma non è venuto in mente a nessuno scienziato della Zetouna di scrivere una fatwa che dichiara il *salam* come illecito, e il prestito bancario lecito. E fino a oggi si continua a trattare i prestiti bancari come illeciti. Si continua dunque a trascinare delle regole di cui si sa che sono inadatte e religiosamente non obbligatorie ma di cui non si osa dire che sono abrogate o ad abrogare. E poiché la regola non è abrogata, si continua a insegnarla nelle scuole,

[1] Decisione prodotta in: Al-'Ashmawi: Al-riba, p. 95-102.

nelle facoltà, o nelle prediche del venerdì. Si troveranno dunque sempre tra gli ascoltatori, delle persone semplici, che prenderanno gli insegnamenti alla lettera, e vorranno vederli applicati[1].

b) Parere contro gli interessi

Mentre tutti i paesi arabi dispongono di banche che funzionano secondo il sistema degli interessi, le autorità religiose musulmane continuano ad affermare che gli interessi, e di conseguenza il sistema bancario che se ne occupa, sono illeciti dal punto di vista musulmano. Questo punto di vista è espresso sia a titolo collettivo dalle Accademie di diritto musulmano, o privatamente dalle personalità religiose musulmane.

Posizione degli organismi religiosi

L'accademia delle ricerche islamiche dell'Azhar, al Cairo, ha preso la seguente decisione nel suo congresso del 1965 al quale erano rappresentati degli scienziati di trenta cinque paesi musulmani:

- Gli interessi dei prestiti in tutte le loro forme sono illeciti che siano dei prestiti di consumazione o di produzione, perché i testi del Corano e della Sunnah sono assoluti nell'interdizione degli interessi su questi due tipi di prestito.
- Gli interessi sono illeciti indipendentemente dal loro tasso. È ciò che consegue dal senso del versetto: "O voi che credete, non cibatevi dell'usura che aumenta di doppio in doppio" (3:130).
- Il prestito contro interessi è illecito; né il bisogno né la necessità l'autorizzano. Ne è parimenti del mutuo contro interessi, il cui peccato è diminuito solo se richiesto per necessità. Ogni persona deve apprezzare se stesso la necessità.
- Le attività bancarie come i conti correnti, lo scambio degli assegni, le lettere di credito, le trattative interne come praticate fra commercianti e banche, sono leciti. I pagamenti per queste operazioni sono leciti.
- I conti a termine, le lettere di accredito e ogni altro prestito contro interessi sono illeciti[2].

Una fatwa del 1985 dell'accademia di diritto musulmano che dipende dall'OCI di cui la sede è a Jeddah[3], e un'altra del 1986 dell'accademia di diritto musulmano che dipende dalla Lega del mondo musulmano di cui la sede è alla Mecca si sono anche pronunziate contro gli interessi[4].

Posizione d'Al-Qaradawi

Il maggior avversario del sistema degli interessi è oggi lo sceicco egiziano Youssef Al-Qaradawi che risiede in Qatar. Dedica un libro a questa questione in cui risponde alle differenti obiezioni sollevate particolarmente dal giudice Al-'Ashmawi, senza nominarlo.

---

[1] Charfi: Islam et liberté, p. 126-133.
[2] Testo in: Al-Qaradawi: Fawa'id al-bunuk, p. 129-130.
[3] Ivi, p. 134-136.
[4] Ivi, p. 137-142. Per altre fatwa, v. Al-Qaradawi: Fawa'id al-bunuk, p. 145-149; Al-fatawa al-islamiyyah fil-qadaya al-iqtisadiyyah, p. 89-112.

Dopo avere liberato i loro paesi dal colonialismo, Al-Qaradawi considera che i musulmani dovrebbero liberarsi dalle sue conseguenze culturali, legislative ed economiche. "Ma gli schiavi del pensiero occidentale, i prigionieri della sua civiltà e gli agenti dei suoi settori si sono opposti a questa corrente fondamentale che esprime la coscienza della nazione"[1]. Riassumiamo qui i suoi argomenti contro gli interessi[2]:

- Al-Qaradawi contesta che l'interdizione coranica riguardi gli interessi sul prestito di consumo per i bisognosi. Al tempo di Maometto, il prestito serviva a finanziare le carovane. Maometto avrebbe detto: "Maledetto quello che presta a interesse, quello che chiede un prestito a interesse, quello che iscrive un tale prestito e quello che ne testimonia". Avrebbe potuto farlo se questo chiedeva un prestito per mangiare mentre permetteva di mangiare la carne della bestia morta in caso di necessità?
- Gli interessi sono vietati perché il denaro non sarebbe in grado di generare denaro. Il denaro aumenta col lavoro. L'islam permette che il capitale sia messo a frutto tramite il lavoro lecito purché ciascuna delle due parti si accollino il rischio e il profitto. Certe banche hanno fatto dei guadagni che vanno fino al 50%. Perché allora dare solamente il 5%? E se il guadagno non si realizza, perché il proprietario del denaro non si accolla le conseguenze?
- Il prestito a interesse è inutile. Dio non potrebbe vietare ciò che è buono per noi. Il Corano dice: "Ordina le buone consuetudini e proibisce ciò che è riprovevole" (7:157). Da quando il colonialismo è entrato in Egitto, non si smette di chiedere prestiti, e ciò non ha portato a niente. Non si è arrivati all'autosufficienza in nessun campo, né agricolo, né dell'industria civile o militare. Questo paese ha dei debiti per 44 miliardi di dollari di cui gli interessi annui al 10% ammontano a 4.4 miliardi. Se si aggiungono gli interessi sugli interessi, il paese diventa rapidamente insolvente. Maometto dice: "Chiedo la tua protezione contro il dominio del debito e l'oppressione degli uomini". E adesso non si ha più l'indipendenza in materia di decisione politica ed economica.
- Il denaro dei risparmiatori non è depositato nelle banche, ma prestato alle banche. I rapporti tra i risparmiatori e la banca sono dei rapporti tra creditore e debitore. Parlare di deposito è un mezzo per ingannare i risparmiatori.
- Il diritto musulmano vieta ogni interesse indipendentemente dal tasso. Il fatto che il governo intervenga per limitare gli interessi non cambia niente la natura di questi interessi. A questo titolo, anche gli obblighi e i certificati di investimento emessi dal governo sono contrari al diritto musulmano.
- È falso dire che il Corano vieta solamente gli interessi come erano praticati nella società del tempo di Maometto. In quella società, il prestito iniziale era senza interessi. È solamente nel momento della proroga del debito che il capitale aumentava. *A fortiori*, bisogna applicare l'interdizione quando il capitale dia diritto agli interessi fin dall'inizio, come è il caso oggi.

---

[1] Al-Qaradawi: Fawa'id al-bunuk, p. 20.
[2] Ivi, p. 35-66.

- Dal 1965, le istituzioni islamiche hanno condannato unanimemente gli interessi. La norma che ne risulta potrebbe essere rotta solamente se un'unanimità simile si stabilisce in favore degli interessi.

Che cosa fare col denaro depositato nelle banche?

Gli oppositori si propongono di sapere ciò che bisogna fare col denaro depositato dai musulmani nelle banche usuraie all'interno o all'esterno dei paesi musulmani.

Pare che certi musulmani mandano delle lettere alle banche svizzere colle quali rinunciano ai loro interessi. Un'organizzazione musulmana dell'Arabia saudita avrebbe rinunciato a interessi valutati a cinque cento milioni di dollari nelle banche americane. Questi interessi sono stati offerti allora al Consiglio ecumenico delle chiese a Ginevra[1].

Consultato dalla Banca islamica dello sviluppo, Mustafa Al-Zarqa rievoca la scuola hanafita per affermare che il musulmano che si trova in un paese non musulmano può ritirare lecitamente gli interessi sul suo denaro collocato nelle banche straniere. Ha considerato anche come lecito l'investimento delle liquidità non utilizzate di suddetta banca nelle banche straniere e di trarne profitto. Visto la miseria attuale dei paesi musulmani, è impensabile abbandonare questi fondi[2].

Altri vietano tuttavia ogni transazione che comporta interessi, che questa transazione abbia luogo tra musulmani, tra i non musulmani o tra i musulmani e non musulmani[3]. 'Abd-al-Mun'im Al-Nimr dice che i musulmani dovrebbero ritirare gli interessi del loro denaro, che questo denaro sia messo nelle banche nazionali o straniere. Ma questo denaro dovrebbe essere utilizzato per il bene dei musulmani. Perché è preferibile che i bisognosi approfittino di questi interessi al posto di lasciarli alle banche che possiedono già molto denaro[4].

La decisione del 1986 dell'accademia del diritto musulmano annessa alla Lega del mondo musulmano dice che il musulmano deve ritirare gli interessi già scaduti presso le banche usuraie ma gli è illecito di utilizzarli per provvedere ai suoi bisogni o ai bisogni delle persone al suo carico; questi interessi devono essere spesi nell'interesse generale dei musulmani. In ogni caso, non è permesso lasciare questi interessi alle dette banche che, a loro volta, li danno alle istituzioni ebraiche e ai missionari cristiani che convertono la gente al cristianesimo; il denaro dei musulmani diventa in questo modo un'arma contro i musulmani e per allontanare i loro figli dall'islam. In ogni caso, è vietato continuare ad avere dei legami con queste banche usuraie, che questo sia con o senza interessi[5].

c) Astuzia della terminologia

All'inizio del ventesimo secolo, il governo egiziano aveva creato una cassa di risparmio nel quadro della posta affinché i poveri potessero depositare i loro surplus. Tuttavia 3000 di questi poveri hanno rifiutato di percepire gli interessi sul loro

---

1. Fodah: Al-mal'ub, p. 15.
2. Algarib: Les banques islamiques, p. 95-99.
3. Abu-al-'Ala: Fiqh al-riba, p. 142.
4. Al-Banna: Al-riba, p. 62-63.
5. Testo in: Al-Qaradawi: Fawa'id al-bunuk, p. 137-142.

denaro. Consultato, l'imam Rashid Rida (d. 1935) propose allora di presentare questi interessi come un guadagno realizzato nel quadro di un contratto di *mudarabah*[1].

Il Grande Muftì egiziano Muhammad Sayyid Tantawi segnala che i guadagni distribuiti dalle banche islamiche e gli interessi distribuiti dalle banche classiche differiscono solamente nel nome. Per risolvere il problema posto dall'interdizione degli interessi, propone di creare una commissione incaricata di rivedere i termini utilizzati dalle banche per scostare ogni sospetto di interessi. Occorrerebbe, secondo il Grande Muftì, abbandonare il termine *fa'idah* (interesse) e sostituirlo per il termine *ribh* (guadagno) o quello di *'a'id* (reddito). Il suo parere è stato seguito dal ministro dell'economia e del commercio che ha cambiato la formulazione della legge in questo senso[2].

Lo sceicco libanese Al-'Alayli (d. 1996) considera che la lite relativa agli interessi è un inganno sulle parole (*khida' al-alfadh*) che conduce a difficoltà insolubili. Secondo lui, la banca è un intermediario, un mediatore tra due parti, una presta il denaro e l'altra chiede in prestito. Ora, il contratto di commissione è permesso in diritto musulmano. Inoltre, la banca intermedia è sottomessa alla perdita e al guadagno; non si può dunque considerare il termine *fawa'id* (interessi) come sinonimo del termine *riba* (usura) che il Corano vieta[3].

B) Banche e società di investimento islamiche

a) Creazione delle banche islamiche

La condanna del sistema degli interessi è un appello per la creazione di banche islamiche e per il boicottaggio del sistema bancario usuraio.

L'esistenza di istituzioni finanziarie e bancarie conformi ai principi musulmani è presentata dagli avversari degli interessi come un diritto per il musulmano secondo lo stesso principio per cui l'occidentale ha il diritto di avere delle istituzioni finanziarie e bancarie conformi ai suoi principi[4]. Indicano che la dipendenza dei paesi musulmani dalle istituzioni finanziarie e bancarie occidentali ha dato adito a ingerenze dei paesi occidentali nei loro affari interni. Fu il caso dell'Egitto che, sovraccaricato di debiti, ha finito per essere occupato dagli inglesi. Si segnala anche che l'abbassamento del valore della moneta occidentale fa subire delle grosse perdite ai paesi petroliferi[5].

L'idea di banche islamiche è nata nel luglio 1963 in Egitto, nel villaggio di Mit Ghamr, sul modello delle banche di risparmio tedesche. Il pioniere in questo campo fu Ahmad Al-Najjar che aveva studiato in Germania. Durante i quattro anni di vita, 9 succursali sono state aperte, con un milione di clienti. Queste casse di risparmio erano rette dalla legge no 17 del 1961. Hanno potuto distribuire dei guadagni che raggiungevano l'8%. Queste casse erano regionali. Ma poiché si è voluto centralizzarle, sono fallite. Sono state annesse poi alle banche tradizionali.

---

1 Al-Jammal: Mawsu'at, p. 416.
2 Tantawi: Mu'amalat al-bunuk, 216; Al-'Ashmawi: Al-riba, p. 88-89.
3 Al-'Alayli: Ayn al-khata', p. 65-68.
4 Suwaylim: Idarat al-masarif, p. 424.
5 Ivi, p. 424.

Nel 1971 fu creata la banca Nasser, un'impresa pubblica collocata sotto la tutela del ministro delle assicurazioni e degli affari sociali. È al tempo stesso sociale e commerciale. In materia sociale, consente degli anticipi senza interessi per i matrimoni, il funerale, le spese di scolarità, i pellegrini e gli smuniti. Le sue risorse, oltre al suo capitale sociale, sono costituite dai suoi utili, dai depositi dei clienti e dal 2% degli utili netti delle imprese pubbliche. Inoltre, la banca può ottenere dello Stato dei prestiti senza interessi[1]. Distribuisce gli utili ai risparmiatori. Fu creata poi nel 1977, la banca Faysal islamica egiziana colla legge 48 di 1977, modificata dalla legge 42 del 1981. La banca centrale egiziana e altre banche tradizionali hanno aperto delle succursali che lavorano secondo il metodo musulmano.

L'attività bancaria musulmana è cominciata con la creazione della banca di Dubai nel 1975, seguita nello stesso anno dalla Banca islamica di sviluppo a Jeddah[2], stabilimento internazionale che raggruppa i paesi membri dell'OCI. Bisogna menzionare anche *Dar al-mal al-islami*, creato in Svizzera il 27 febbraio 1981 che è una società holding, che tratta con 22 banche e società diverse. Poi il gruppo musulmano Al-Barka, sottomesso alle leggi delle Bahamas. La prima banca islamica creata in Europa è la banca islamica internazionale, in Danimarca nel 1983.

In certi paesi arabi, le banche islamiche coesistono con le banche usuraie come in Egitto, nel Bahrain, negli Emirati Arabi Uniti, nel Sudan, in Giordania, in Kuwait, in Tunisia e in Mauritania. In Arabia saudita, le banche commerciali funzionano secondo il sistema occidentale e praticano gli interessi, approfittando di un'assenza di regolamentazione in questo campo: gli interessi non possono essere accettati ufficialmente ma non sono neanche esplicitamente vietati dalla regolamentazione esistente. In questo paese, certe banche statali beneficiando d'importanti dotazioni statali accordano dei prestiti senza interessi, ma pongono le loro liquidità disponibili sul mercato finanziario e integrano gli interessi ricevuti nei loro collocamenti[3]. In Pakistan e in Iran, invece, le banche islamiche sono le uniche ammesse. Si trovano anche delle banche e società di investimento islamiche nei seguenti paesi: Bahamas, Stati Uniti, Gran Bretagna, Lussemburgo, Danimarca, Australia, Svizzera, Turchia, Tailandia, Bangladesh, Guinea e Senegal[4].

A queste banche islamiche, bisogna aggiungere numerose società di investimento create dagli uomini di affari che si rifanno alla pratica musulmana e riuniscono dei capitali sulla base di questo riferimento. Queste società esercitano le loro attività in svariati campi come il trasporto tramite taxi, l'allevamento di polli, l'agro-alimentare o l'industria della plastica. Certe di queste società hanno alla loro testa dei fratelli musulmani che si son dati agli affari[5].

b) Attività delle banche islamiche

Le banche islamiche adempiono le stesse funzioni delle banche tradizionali. Accordano dei crediti particolarmente sotto tre forme:

---

1 Algarib: Les banques islamiques, p. 171-172.
2 V. il suo sito www.isdb.org/.
3 Algarib: Les banques islamiques, p. 165-168.
4 Ivi, p. 198; Les capitaux de l'islam, p. 29.
5 Rycx: Islam et dérégulation financière, p. 29.

- *Mudaraba*: accordo in virtù del quale le banche islamiche forniscono il capitale finanziario, e gli altri associati, il capitale umano. Corrisponde a grosso modo all'accomandita semplice. Qui, la banca islamica agisce come accomodante. Finanzia totalmente un progetto industriale o commerciale a beneficio del cliente, e questo ultimo fornisce il suo lavoro e la sua esperienza. Gli utili che risultano dal progetto sono ripartiti innanzitutto secondo una proporzionalità fissata. In caso di perdita che non sia dovuta a una cattiva gestione, la banca ne sopporta il costo. In caso contrario, il cliente assume la perdita e non deve risarcire alla banca il profitto che non è stato realizzato. Questo contratto è utilizzato solamente per i progetti a breve termine: acquisizione di materie prime, operazioni di import export, ecc. Tenuto conto dell'alto rischio di questo genere di finanziamento, la banca islamica è molto rigorosa per la selezione dei clienti e dei progetti, ricorre a studi preliminari e chiede dei rapporti periodici per seguire il buon andamento del progetto.
- *Mucharka*: accordo in virtù del quale le banche islamiche e l'imprenditore mettono in comune le loro risorse finanziarie, per fornire il capitale necessario all'avviamento di un'attività. Questo contratto conferisce a ciascuno dei soci il diritto di amministrare gli affari della società, così come il diritto di partecipare agli utili e di contribuire alle perdite proporzionalmente all'apporto.
- *Murabaha*: consiste nell'acquisto di un bene e la sua rivendita a termine, col suo prezzo di acquisto aumentato in anticipo di un utile determinato.

Queste banche offrono anche delle prestazioni di servizio che comprendono la maggior parte delle offerte delle banche tradizionali: apertura di conti, pagamenti, incassi, operazioni di cambio, concessione di garanzie, ecc. Queste operazioni non implicano il pagamento di interessi, ma sono sottomesse al pagamento di commissioni.

Oltre a queste operazioni, le banche islamiche accordano dei prestiti senza interessi in casi speciali, prestiti chiamati *al-qard al-hasan* (il buon prestito)[1]. Dispongono di conti che i depositari sono d'accordo di prestare a questo titolo. Così queste persone, al posto di prestare direttamente, prestano attraverso la banca, ciò che garantisce loro una sicurezza in quanto al recupero dei loro beni. La banca di Dubai accorda dei prestiti ai candidati al matrimonio, ai salariati di cui gli stipendi sono pagati in ritardo, e agli smuniti[2].

c) Sorveglianza delle banche islamiche

Le banche islamiche pongono dei problemi ai governi poiché sfuggono al controllo delle autorità monetarie. Il sistema musulmano non dà peso alle autorità monetarie su nessuno dei punti di applicazione della politica monetaria (rimunerazione dei depositi, costo dei crediti, liquidità bancaria, volume dei capitali permanenti). Ogni banca islamica decide lei stessa sulla divisione dei profitti, o delle perdite, tra le parti implicate. Nessuna regola regge questa ripartizione che differisce da una banca a un'altra e da un'operazione a un'altra.

---

[1] Questa nozione è ripresa dai versetti 2:245; 5:12; 57:11 e 18; 64:17; 73:20.

[2] Al-Malqi: Al-bunuk al-islamiyyah, p. 599-610.

Le operazioni delle banche islamiche sono supervisionate da un consiglio religioso composto di uno o di parecchi membri scelti tra gli ulema e gli specialisti in diritto comparato credenti nell'idea della banca islamica. Così gli statuti della banca Faysal islamica d'Egitto prevedono un consiglio composto di cinque membri al massimo al suo articolo 40. La banca islamica di Giordania o della Danimarca dispone solamente di un solo consigliere. I suoi membri dispongono degli stessi mezzi e delle stesse funzioni di quelli dei censori contabili. Un rappresentante del consiglio religioso può assistere a qualsiasi riunione del consiglio di amministrazione, senza avere diritto al voto. I membri del consiglio religioso possono chiedere una riunione speciale del consiglio di amministrazione per spiegare il loro punto di vista su una questione religiosa.

Allo scopo di unificare le opinioni dei membri dei consigli religiosi delle differenti banche islamiche, un consiglio religioso supremo è stato creato a livello della federazione delle banche islamiche istituita nel 1977. È composto dei presidenti dei consigli religiosi delle differenti banche islamiche, così come di un certo numero di giureconsulti, che hanno una conoscenza approfondita del diritto musulmano. Le fatwa emesse all'unanimità da questo consiglio sono vincolanti per le banche aderenti. Ma una banca può chiedere un riesame della decisione. In certi paesi come gli Emirati arabi uniti, la legge prevede la creazione di un comitato di controllo religioso superiore che dipende dal ministero degli affari musulmani. Esistono tre controlli dunque; controllo in seno alla banca, controllo da parte del consiglio religioso supremo della federazione delle banche islamiche, e controllo del comitato nazionale.

Tuttavia si nota che i rapporti annui dei consigli religiosi delle differenti banche islamiche si ripetono similmente anno dopo anno, e affermano sempre che le attività di queste banche sono conformi al diritto musulmano. Si rimprovera anche a questi consigli la loro dipendenza verso le banche poiché sono pagati da queste ultime e rischiano di farsi licenziare se non approvano le loro attività. Si segnala anche una concorrenza tra gli specialisti che offrono i loro servizi a chi paga meglio. Certi hanno provato ad influenzare il Muftì d'Egitto per impedirgli di emettere una fatwa in favore dei certificati d'investimento. E quando ha emesso la sua fatwa, l'hanno attaccato con veemenza[1]. Si pone qui la questione di sapere se i muftì hanno il diritto di avere uno stipendio per le loro fatwa. Un tale stipendio non rischia di influenzare la loro decisione e di screditare le loro opinioni?[2] Si rimprovera anche a queste banche l'esistenza di nessun controllo da parte dei risparmiatori che affidano il loro denaro alla banca[3].

d) Obiezioni contro le banche islamiche

Le banche islamiche sono state oggetto di numerosi rimproveri che riassumiamo nei seguenti punti:

- Se la ragione che motiva l'interdizione degli interessi è di sostenere che il denaro non produce denaro, il sistema bancario islamico non aiuta poiché esiste

[1] Ivi, p. 168-169.
[2] Ivi, p. 169-170.
[3] Ivi, p. 172.

sempre un depositante che presta il suo denaro alla banca e che si aspetta un guadagno da questo denaro senza fare niente. La banca islamica replica che non accorda un tasso di guadagno fisso al depositante, ma lo fa partecipare al guadagno e alla perdita. Ora, sarebbe più giusto accordargli un importo fisso perché non ha nessun merito in quel che guadagna e non si dovrebbe imputargli la perdita[1].

- Le banche islamiche prestano il loro denaro a titolo di partecipazione ad un progetto economico, ottenendo dei profitti annui esorbitanti talvolta pari al 32% dell'importo del prestito[2]. Certo, la banca islamica non obbliga i suoi clienti ad accettare le sue condizioni, ma questi non hanno altra scelta. In questo modo, la banca islamica diventa usuraia nel vero senso del termine[3]. È la ragione per la quale certe istituzioni di investimento islamiche si permettono di distribuire dei guadagni (interessi) molto elevati, fino al 50% di cui parla Al-Qaradawi, favorendo in questo modo la corsa al guadagno contro cui il Corano voleva battersi[4]. La *mudarabah* in questione, del resto, non è niente altro che il contratto in accomandita che l'Occidente aveva inventato per eludere l'interdizione degli interessi difesa dalla Chiesa[5].
- Le operazioni commerciali delle banche islamiche sono ben più importanti delle operazioni di partecipazione. Questo costituisce un insuccesso fondamentale "perché il finanziamento per partecipazione è quello che corrisponde perfettamente alla filosofia delle banche islamiche" e "perché si tratta in questo modo di finanziamento che si pensa possa essere un motore dello sviluppo"[6].
- Le azioni delle banche islamiche che si trovano in Egitto, per citare solamente questo paese, sono in grande maggioranza di proprietà di non egiziani benché il 99% dei depositi sono egiziani. La maggior parte di questi depositi sono investiti in Europa e in America contro interessi contrariamente ai loro principi. In quanto ai risparmiatori, le banche in questione versano loro una parte minima dei guadagni, sotto diverse denominazioni. In questo modo, imbrogliano i risparmiatori e assorbono il denaro disponibile al posto di contribuire allo sviluppo dei paesi musulmani[7].
- Le banche islamiche dispongono di masse monetarie enormi che non sono utilizzate a causa di mancanza di progetti che corrispondono ai loro principi. Questo impedisce lo sviluppo economico di un paese. Per rimediare a questo problema, le banche islamiche prestano i loro eccedenti alle banche tradizionali contro interessi, violando così i loro principi e ingannando i loro clienti.
- Le banche islamiche praticano la concorrenza sleale verso l'economia nazionale. Attirano il denaro grazie a una tecnica religiosa efficace e si fanno assecondare

[1] Al-Banna: Al-riba, p. 223-225; Al-'Ashmawi: Al-riba, p. 90.
[2] Al-'Ashmawi: Al-riba, p. 90-91.
[3] Al-Banna: Al-riba, p. 226-228.
[4] Ivi, p. 222.
[5] Ivi, p. 214-219.
[6] Algarib: Les banques islamiques, p. 230-231.
[7] Al-Banna: Al-riba, p. 236-237; Al-'Ashmawi: Al-riba, p. 82.

da squadre religiose fortemente pagate per legittimare le loro attività. Certe di queste squadre fanno parte dell'accademia di ricerche islamiche dell'Azhar. Sono all'origine del rifiuto a dichiarare leciti i certificati di investimento emessi dal governo egiziano. Ciò facendo, privano lo Stato della liquidità di cui ha bisogno nell'interesse pubblico[1]. Per fronteggiare il blocco dell'accademia in questione, lo Stato ha dovuto ricorrere a una fatwa ottenuta dal Muftì della repubblica l'8 settembre 1989[2]. Questo è molto grave: le banche islamiche rifiutano di prestare denaro all'autorità pubblica perché rifiuta di farle partecipare al profitto e alla perdita[3].

- Queste banche non pubblicano in modo chiaro le loro attività. Si ignora dove investono il loro denaro. Si accontentano di dire che le loro attività non sono usuraie[4].
- Le banche islamiche sfuggono al controllo statale per la protezione dei consumatori e dell'economia nazionale. Queste banche distribuiscono dei guadagni ai depositari, fissano le loro commissioni e accordano dei prestiti senza renderne conto allo Stato.
- Gli attacchi ripetuti delle banche islamiche contro le banche classiche nei paesi arabi e musulmani finiranno per rovinare queste ultime. Ora, ciò facendo, queste banche islamiche realizzano solamente gli obiettivi "del comunismo e del sionismo" che vorrebbero mantenere le società musulmane nella povertà e in stato di debolezza[5].

Scandali in Egitto e altrove hanno sbiadito l'immagine del sistema bancario islamico. Società di investimento islamiche offrivano ai depositanti dei guadagni che raggiungevano il 30%, evidentemente evitando accuratamente di utilizzare il termine tabù *interessi*. I guadagni proverrebbero da fondi nuovi ottenuti in base all'attrattiva di questi profitti. Queste società, circa 200, gestiscono delle fortune che variano, secondo le stime, tra 8 e 14 miliardi di lire egiziane di cui la metà sarebbe stata nelle mani di Al-Rayyan. Senza contabilità e senza gestione moderna, si dedicavano principalmente alle speculazioni sul mercato internazionale e all'accaparramento dei beni per arricchirsi. Hanno provocato così delle perdite per migliaia di risparmiatori. Talvolta persino certe società ammassavano fortune e poi i loro proprietari sparivano dall'Egitto portando definitivamente con sé il denaro dei risparmiatori[6]. In Sudan, le disposizioni bancarie promulgate dal presidente Numeiri aprivano ai Fratelli musulmani un nuovo campo di attività fruttuose. Per mezzo dei capitali sauditi investiti dal 1979 attraverso la Faysal islamic bank, i Fratelli musulmani crearono parecchi nuove banche. Mentre la carestia si estendeva in Sudan, non si sentivano per niente imbarazzati ad accaparrare grano su grande scala e a realizzare degli enormi raccolti rivendendoli dopo il rialzo dei prezzi. In quanto

---

[1] Ivi, p. 193.
[2] Fatwa in: Al-fatawa al-islamiyyah fil-qadaya al-iqtisadiyyah, p. 105-112.
[3] Algarib: Les banques islamiques, p. 234.
[4] Al-Banna: Al-riba, p. 246; Al-'Ashmawi: Al-riba, p. 90-91.
[5] Murad; 'Abd-al-Bir: Fawa'id al-bunuk, p. 23-25.
[6] Su queste società, v. Fodah: Al-mal'ub; 'Abd-al-Fadil: Al-khadi'ah; Shuhayb: Al-ikhtiraq; Fihmi: Al-Rayyan.

alla banca islamica in questione, dispensata di tassa sugli utili, aveva realizzato un utile del 100% fin dal suo primo anno di funzionamento[1].

Il dibattito intorno all'interdizione degli interessi dimostra la ferocia della battaglia che si svolge tra le banche e le imprese di investimento islamiche da una parte, e le banche classiche dell'altra. Certi autori musulmani non esitano a preconizzare la pena di morte contro colui che intraprende transazioni con interessi[2]. Lo sceicco Isma'il Khalil spiega che quello che nega l'interdizione degli interessi nega chiaramente un'interdizione prescritta dal Corano e, in questo modo, diventa un miscredente[3].

3) Prospettive per l'avvenire

A) Progetti di leggi

Il progetto egiziano di Codice civile del 1982 ha previsto due disposizioni di base relative agli interessi ripresi dal Codice civile kuwaitiano (art. 305 e 307):

> Articolo 235 - 1) È nullo ogni accordo che stipula il versamento di interessi in compenso del profitto generato da una somma di denaro o per il ritardo nel rimborso di questa.
>
> 2) Sono considerati come un interesse travestito ogni commissione o vantaggio, di qualsiasi tipo, richiesti dal creditore, quando si rileva che questa commissione o questo vantaggio non sono la contropartita né di un servizio vero che il creditore avrebbe fornito, né di spese legali.
>
> Articolo 236 - Se l'oggetto dell'obbligo è il pagamento di una somma di denaro che il debitore tarda a pagare, è permesso al creditore di esigere un'indennità a causa del pregiudizio che ha subito a causa di questo ritardo.

Il secondo articolo è un modo di aggirare le difficoltà poste dagli interessi.

Il progetto egiziano di codice penale musulmano del 1982 prevede la prigione per le transazioni che comportano interessi (art. 598 a 600).

Il progetto di codice penale arabo unificato della Lega araba del 1996 non prevede disposizioni che sanciscano gli interessi eccetto l'articolo 314 nel quadro delle disposizioni che vietano il gioco d'azzardo. L'articolo in questione dice: "Sarà punito con la prigione e la multa quello che crea o gestisce uno stabilimento che presta il denaro contro pegni o deposito di beni senza l'autorizzazione delle autorità pubbliche". Il memorando di questo articolo precisa che lo scopo di questa disposizione è di proteggere i piccoli bisognosi contro la cupidigia degli usurai che prestano loro il denaro contro pegni o deposito di beni[4].

B) Modelli costituzionali e dichiarazioni

Parecchi progetti costituzionali sono stati redatti con l'obiettivo di sostituire le costituzioni attuali giudicate contrarie al diritto musulmano[5]. L'articolo 23 del proget-

---

[1] Le Soudan contemporain, p. 369-370.
[2] Mansur: Al-riba, p. 43.
[3] Al-Banna: Al-riba, p. 30-31.
[4] Mashru' qanun jina'i arabi muwahhad, al-mudhakkarah, vol. 2, p. 97.
[5] Testi tradotti in: Aldeeb Abu-Sahlieh: Projets de constitutions et droits de l'homme islamiques.

to costituzionale fatto dall'Azhar afferma: "Le transazioni che comportano ricevimento o pagamento di interessi (*riba*) sono vietate; ogni transazione che contiene interessi non dovrà essere accettata". L'interdizione degli interessi è prescritta nei progetti di Wasfi (art. 22), di Jarishah (art. 28) e del Consiglio islamico (art. 53).

Più dettagli concernenti questa questione sono dati dal Modello del Partito islamico della liberazione che vieta ogni banca all'infuori della banca dello Stato, che deve funzionare in conformità alle norme musulmane, dunque senza interessi (art. 156). Vieta anche gli investimenti stranieri nel paese (art. 153). Questa ultima interdizione è legata all'interdizione degli interessi[1].

L'interdizione degli interessi è prevista anche nella seconda dichiarazione del Consiglio islamico (art. 15.f) e nella terza dichiarazione dell'OCI (art. 14).

Non è chiaro se gli interessi per i debiti tra paesi arabo-musulmani o tra questi paesi e i paesi occidentali saranno onorati o no.

Capitolo IV.
Assicurazioni

I. Situazione attuale

In qualsiasi forma, le assicurazioni consistono in una cassa comune alla quale partecipano degli aderenti; quando uno dei membri si trova in difficoltà la cassa paga. Comportano dunque un elemento di solidarietà sociale. Le assicurazioni dividono gli scienziati religiosi musulmani.

1) Parere contro le assicurazioni

Il dibattito è vecchio. Già Ibn-'Abidin (d. 1836) si era pronunciato contro l'assicurazione in un caso che implica dei commercianti musulmani che, noleggiando una barca a stranieri non musulmani, pagavano loro oltre alla pigione una copertura assicurativa per il loro bene. In caso di incendio, di naufragio o di pirateria, i musulmani erano risarciti. Ibn-'Abidin discute a lungo questo caso e ne conclude che il commerciante musulmano non ha diritto al risarcimento perché si tratta di un importo non dovuto[2].

Nel 1903, tuttavia, una fatwa dell'imam Muhammad 'Abduh (d. 1905), data in circostanze oscure, autorizzava l'assicurazione[3]. Nonostante una fatwa contraria emessa nel 1904 dal Muftì d'Egitto Muhammad Bakhit, la fatwa di 'Abduh è stata sfruttata largamente dalle compagnie di assicurazione occidentali per installarsi in Egitto. Numerose altre fatwa sono state emesse in parecchi paesi arabi sempre contro l'assicurazione[4]. Nel 1906, un tribunale musulmano egiziano ha respinto la domanda risarcitoria di alcuni dei querelanti, che richiedevano ad un'assicurazione un

---

1 Hizb al-tahrir: Muqaddimat al-dustur, p. 398-400.

2 Discussione di questo parere in: Al-Sayyid: Nadhariyyat al-ta'min, p. 69-78; Al-Jammal: Al-ta'min, p. 138-146.

3 Testo di questa fatwa in: Al-Sayyid: Nadhariyyat al-ta'min, p. 79.

4 Al-Sayyid: Nadhariyyat al-ta'min, p. 81-88. Delle fatwa contro e per l'assicurazione in: Al-Jammal: Al-ta'min, p. 194-249.

importo dovuto perché l'oggetto del litigio è vietato dal diritto musulmano. Questa posizione è rimasta la stessa fino alla scomparsa di questo tribunale nel 1955[1]. Differenti congressi musulmani hanno anche vietato ogni forma di assicurazione commerciale e hanno chiesto di studiare l'assicurazione cooperativa quale alternativa[2]. Parecchi rimproveri sono fatti alle assicurazioni:

- Il diritto musulmano vieta il contratto aleatorio (*'aqd al-gharar*, letteralmente contratto soggetto a inganno). Maometto avrebbe detto: "Non acquistate il pesce nell'acqua perché ciò comporta un'alea". Avrebbe anche vietato di acquistare gli animali nel ventre delle loro madri finché non fossero nati. In un tale contratto, l'ignoto può finire per ledere una parte. Ora l'alea è alla base del contratto di assicurazione. Si risponde che il consenso delle parti scosta l'inganno. E si replica che il consenso non convalida un contratto nullo[3].
- Il diritto musulmano vieta il gioco d'azzardo e la scommessa. Il gioco d'azzardo è definito dai giuristi come un contratto che implica due parti di cui una è esposta alla perdita senza un controvalore. Il contratto di assicurazione somiglia al gioco d'azzardo, vietato dal Corano (2:219 e 5:90-91). Si risponde che il gioco d'azzardo e la scommessa servono a ingannare gli altri, mentre l'assicurazione serve a riparare dei danni e a creare un legame di solidarietà tra tutti gli assicurati. E si replica che l'obiettivo dell'assicurazione è di arricchirsi indebitamente a spese altrui, indipendentemente da chi sia la compagnia o l'assicurato[4].
- Il diritto musulmano vieta gli interessi perché il creditore riceve in cambio più di ciò che ha prestato e perché c'è sfruttamento della parte debole. Ora, un contraente del contratto di assicurazione riceve quasi sempre più di ciò che ha pagato. Inoltre, le compagnie di assicurazione ammassano delle ricchezze enormi. I sostenitori dell'assicurazione rispondono che l'assicurazione non ha per obiettivo principale di sfruttare o di tesaurizzare ma di utilizzare il denaro per pagare i danni degli assicurati. Ammettono tuttavia che bisogna rivedere questo aspetto per eliminare ciò che è contrario al diritto musulmano[5].
- L'adozione del sistema delle assicurazioni conduce ad adottare i valori morali occidentali sottostanti. Ora, è vietato adottare norme che si oppongono a quelle decise da Dio. Certo, la società musulmana non deve condannarsi all'immobilismo, ma deve muoversi nel quadro delle norme musulmane per salvaguardare le sue caratteristiche[6]. Al-Khuli spiega che l'obiettivo delle compagnie di assicurazione è di arricchirsi sfruttando la paura della gente. Non esitano a imbarcarsi nelle operazioni illecite come garantire le gambe ad una ballerina. Danno adito ad aberrazioni: un figlio uccide sua madre per ricevere l'assicurazione sulla vita

[1] Al-Sayyid: Nadhariyyat al-ta'min, p. 90-92.
[2] Ivi, p. 89; Mawlawi: Nidham al-ta'min, p. 157-165.
[3] Al-Sayyid: Nadhariyyat al-ta'min, p. 93-102; Al-Khuli: Al-tharwah, p. 276; Al-Jammal: Al-ta'min, p. 79-86.
[4] Al-Sayyid: Nadhariyyat al-ta'min, p. 102-112; Al-Jammal: Al-ta'min, p. 65-71.
[5] Al-Sayyid: Nadhariyyat al-ta'min, p. 113-121; Al-Khuli: Al-tharwah, p. 276; Al-Jammal: Al-ta'min, p. 86-101.
[6] Al-Khuli: Al-tharwah, p. 256-257.

che la madre aveva stipulato in suo favore. Infine partecipano all'accaparramento del denaro[1].

2) Parere in favore delle assicurazioni

I sostenitori delle assicurazioni provano dal canto loro a trovare degli argomenti a favore nel diritto musulmano:

- Tutto ciò che non è vietato espressamente dal diritto musulmano deve essere considerato come permesso. Questa regola si basa sul versetto 2:29: "Egli ha creato per voi tutto quello che c'è sulla terra". Gli avversari rispondono che l'assicurazione comporta due elementi vietati e non uno solo: l'usura e l'alea[2].
- Le assicurazioni sostengono un ruolo importante di solidarietà. Ora, la solidarietà è chiesta dal Corano: "Aiutatevi l'un l'altro in carità e pietà e non sostenetevi nel peccato e nella trasgressione" (5:2). Maometto dice: "Quello che alleggerisce un credente da una difficoltà di questa vita, Dio l'alleggerirà di una difficoltà dell'altra vita". Gli avversari rispondono che le assicurazioni non agiscono con scopo filantropico, ma per guadagnare del denaro, molto denaro al punto di accaparrare delle ricchezze enormi. Inoltre, il mezzo utilizzato è illegale poiché viola dei divieti del diritto musulmano[3].
- L'assicurazione è simile al contratto di *salam*. Quest'ultimo contratto consiste nel prestare a un contadino un importo di denaro e di ricevere il controvalore in prodotto agricolo dopo la mietitura. Maometto l'aveva permesso perché rappresentava un interesse dei contadini. Questo genere di contratto è un'eccezione all'interdizione della vendita di una cosa futura. Al-Khuli risponde che il contratto di *salam* è differente dal sistema delle assicurazioni dove il bisogno non è attuale ma futuro. Inoltre, il *salam* comporta poca alea poiché la natura darà da sé il frutto che sarà dato in compenso al prestito. Ciò non è il caso delle assicurazioni poiché nessuno sa quando la sua vita si conclude[4].
- L'assicurazione è simile al contratto di *mudarabah*: Quest'ultimo contratto consiste nel dare del denaro a una persona affinché commerci col denaro, dividendo la perdita e il profitto tra i due secondo il loro accordo. Al-Khuli fa notare che esiste una differenza con l'assicurazione poiché l'assicurato riceve il denaro, sia che la compagnia di assicurazione guadagni o no[5].
- L'assicurazione è simile al contratto di *'aqilah* e di *muwalat*. Il contratto di *'aqilah* consiste nell'impegno della famiglia del colpevole di pagare il prezzo del sangue per evitare la vendetta della tribù del leso. In quanto al contratto di *muwalat*, consiste in un accordo col quale una persona senza famiglia si integra in una famiglia importante, mettendosi così sotto la sua protezione e stabilendovi un rapporto di eredità. Gli oppositori rispondono che questi due contratti si ba-

---

1 Ivi, p. 258-261. V. anche Mawlawi: Nidham al-ta'min, p. 101-111.
2 Al-Sayyid: Nadhariyyat al-ta'min, p. 123-126; Al-Khuli: Al-tharwah, p. 281-282.
3 Al-Sayyid: Nadhariyyat al-ta'min, p. 126-131.
4 Al-Khuli: Al-tharwah, p. 277-279.
5 Ivi, p. 280-281.

sano su dei legami di sangue o creano dei legami familiari tra le due parti, legami che non esistono tra l'assicurato e le assicurazioni[1].

3) Parere in favore di una categoria di assicurazioni

Certi autori musulmani fanno una distinzione tra l'assicurazione sulla vita e gli altri tipi di assicurazione, essendo questi ultimi i soli leciti dal punto di vista musulmano. Questo argomento è difeso dallo Sceicco 'Abd-Allah Ibn-Zayd Al-Mahmud, presidente dei tribunali musulmani del Qatar. Secondo lui, è permesso contrarre un'assicurazione sugli incidenti delle automobili, ma è vietato contrarre un'assicurazione sulla vita. L'assicurazione sugli incidenti delle automobili somiglia alla garanzia che è ammessa dal diritto musulmano, anche se comporta un'alea. In un tale contratto, la compagnia di assicurazione e l'assicurato ne traggono profitto. Inoltre, c'è un interesse in un tale contratto perché la maggior parte dei conducenti di automobile sono dei poveri; in caso di incidente, l'assicurazione copre i danni che causano a terzi, danni che non sono capaci di coprire da sé. L'assicurazione sulla vita, invece, è vietata per le ragioni avanzate dagli oppositori verso ogni forma di assicurazione[2].

4) Accettazione delle assicurazioni statali

L'opposizione suddetta all'assicurazione si è cristallizzata intorno alle assicurazioni private. L'assicurazione statale, invece, è ammessa. Ne è parimenti delle assicurazioni cooperative che si prova a sviluppare come alternativa alle assicurazioni commerciali.

Difatti, il secondo congresso del Consiglio delle ricerche islamiche tenuto al Cairo nel 1965 ha deciso ciò che segue:

- Le assicurazioni organizzate dalle società cooperative che comprendono tutti i suoi membri che si avviano ad assicurare i loro bisogni reciproci sono lecite perché costituiscono un atto di aiuto nel bene.
- Il sistema degli stipendi statali e i sistemi analoghi di sicurezza e di assicurazioni sociali sono anche leciti.

Il terzo congresso di questo stesso organismo tenuto nel 1966 ha considerato come lecite le assicurazioni cooperative e tutto ciò che entra nella stessa categoria come l'assicurazione-malattia, l'assicurazione vecchiaia, l'assicurazione contro la disoccupazione e l'assicurazione contro gli incidenti del lavoro. Ne fu parimenti dal congresso mondiale di economia musulmana tenuto alla Mecca nel 1976[3] e dal congresso dell'accademia giuridica islamica riunita alla Mecca nel 1979[4].

Tuttavia certi autori non ammettono le assicurazioni statali come praticate oggi che come misura provvisoria per evitare la distruzione dell'economia nazionale. Al-Khuli pensa che questo genere di assicurazione finirà per sparire cedendo il posto al sistema della solidarietà stabilita dal diritto musulmano attraverso l'istituzione

---

[1] Al-Jammal: Al-ta'min, p. 134-137. Sugli argomenti in favore delle assicurazioni, v. Al-Zarqa: Nidham al-ta'min. Questo autore è il difensore principale delle assicurazioni.

[2] L'opinione in questione e la sua discussione in: Mawlawi: Nidham al-ta'min, p. 79-98.

[3] Al-Sayyid: Nadhariyyat al-ta'min, p. 232-233.

[4] Testo in: Mawlawi: Nidham al-ta'min, p. 157-165.

della *zakat*. Già oggi, lo Stato dà dei prestiti ai contadini senza interesse e accorda loro gratuitamente i piantoni e le pompe d'acqua[1]. In effetti, questi autori musulmani vorrebbero che lo Stato si prenda a carico tutti i cittadini come lo fa coi pensionati per impedire che le società private succhino il sangue della gente e dominino lo Stato attraverso il denaro[2]. Per essi, queste società si sono sviluppate quando lo Stato e la comunità hanno smesso di adempiere al loro compito di solidarietà sociale[3].

Segnaliamo per finire che i corsi sulle assicurazioni insegnate nelle facoltà di diritto arabe riportano raramente o in modo veloce questa lite dottrinale; si limitano a insegnare le disposizioni della legge. Ne è diversamente dei corsi tenuti nelle facoltà di Shari'ah e dei libri rivolti al grande pubblico arabo dove la questione della compatibilità delle assicurazioni con il diritto musulmano occupa molto spazio e scatena molta passione.

II. Prospettive per l'avvenire

La dottrina è cosciente che lo Stato non può fare tutto. Perciò, ammette dei modelli di assicurazione che sarebbero conformi al diritto musulmano, assicurazioni sottomesse al controllo statale. Si tratta particolarmente dell'assicurazione di scambio o cooperativa (*al-ta'min al-tabaduli* o *al-ta'awuni*) che, secondo i suoi sostenitori, si trova a metà strada tra la solidarietà familiare e le solidarietà statale[4].

Muhammad Zaki Al-Sayyid, Professore alla Facoltà di diritto e di Shari'ah dell'Azhar, presenta questo sistema come segue:

- Un gruppo di persone che hanno degli interessi comuni si avviano a coprire i loro rischi reciproci.
- Questo impegno si basa su di un contratto di donazione autorizzato dal diritto musulmano. Perciò, non implica né interessi vietati, né inganno, né azzardo. Un tale modello ha funzionato nella prima comunità musulmana e nel passato recente in seno ad un corpo di artigiani che versavano in una cassa comune. Ciò è conforme al detto di Maometto che dice: "I credenti nella loro amicizia, la loro tenerezza e la loro pietà reciproca somigliano al corpo: se un membro del corpo soffre gli altri membri lo sostengono colla febbre e le vigilie". Questo genere di assicurazione è stato approvato dai congressi musulmani come modello alternativo al sistema delle assicurazioni commerciali.
- Affinché un tale sistema riesca, occorre che lo Stato lo regolamenti in modo obbligatorio. Può a questo effetto funzionare tra individui o in seno ad una o parecchie istituzioni. Prende la forma sia di una compagnia di assicurazione cooperativa che di una società di assicurazione sociale. Può essere gestita dallo Stato o dagli individui, nei due casi con un capitale iniziale statale. Può coprire ogni tipo d'assicurazione.

---

1 Al-Khuli: Al-tharwah, p. 292-293.
2 Mawlawi: Nidham al-ta'min, p. 49.
3 Ivi, p. 63.
4 Al-Sayyid: Nadhariyyat al-ta'min, p, p. 230.

- In questo tipo di assicurazione, gli assicurati sono al tempo stesso membri e clienti; ne dividono i rischi e i profitti che si riflettono sulle loro quote e le loro parti. Perciò, c'è meno tendenza a barare[1].

Capitolo V.
Beni in comune

La nozione dei beni in comune si inserisce nel quadro della solidarietà in seno alla comunità. Questi beni sfuggono al beneficio del privato per essere al servizio della collettività.

I. I beni in comune in diritto musulmano

Si trovano nel Corano certi versetti che sono citati dai giuristi musulmani classici e che trattano dei beni in comune.

> Egli ha creato per voi tutto quello che c'è sulla terra (2:29).
>
> O uomini, mangiate ciò che è lecito e puro di quel che è sulla terra (2:168).
>
> O voi che credete, mangiate le buone cose di cui vi abbiamo provvisto (2:172).
>
> In verità vi abbiamo posti sulla terra e vi abbiamo provvisti in essa di sostentamento (7:10).
>
> Egli è colui che vi ha fatto remissiva la terra: percorretela in lungo e in largo, e mangiate della sua provvidenza (67:15).

Inoltre, questi giuristi citano Maometto che avrebbe detto: "La gente è compagna (*shuraka'*) in tre oggetti: l'acqua, l'erba dei pascoli (*kala'*) e il fuoco". Secondo un altro detto, si sarebbe chiesto a Maometto: "Quali sono gli oggetti che non si dovrebbero vietare agli altri?" Rispose: "Il sale e l'acqua". Secondo altre fonti, avrebbe risposto: "Il sale e il fuoco"[2].

A partire da questi versetti e di questi detti, i giuristi musulmani classici hanno costruito differenti teorie relative alla nozione *Res omnium communes*. Si trova questa nozione nella *Majallah*. Il libro dieci di questo codice è dedicato alle società e il capitolo IV tratta della "comunità che esiste tra gli uomini per il godimento delle cose fuori commercio". Questo titolo comincia coll'articolo 1234 che dice: "L'acqua, l'erba e il fuoco sono disponibili a tutti (*mubah*). La gente è compagna per questi tre oggetti". Si tratta del famoso detto di Maometto citato sopra.

A partire da questo detto, la *Majallah* stabilisce un certo numero di norme che regolano la proprietà e il godimento di parecchi beni *mubah*, disponibili a tutti, che si possono tradurre con *beni fuori commercio* e di cui "tutti possono godere a condizione di non nuocere agli altri" (art. 1254); "nessuno può impedire ad un'altra persona di occupare questi beni e di appropriarsene" (art. 1255). Questi beni diventano proprietà esclusiva di quello che ci mette la mano (art. 1249) avendo l'intenzione di occuparli (art. 1250).

---

[1] Ivi, p, p. 230-239. V. anche Al-Jammal: Al-ta'min, p. 162-193; Mawlawi: Nidham al-ta'min, p. 135-139.

[2] V. Al-Mudhaffar: Al-tharwah al-ma'daniyyah, p. 130-137.

I beni in questione sono i seguenti: il fuoco, l'acqua, l'erba dei pascoli, la caccia e la pesca, la terra. Bisogna aggiungere il tesoro e i minerali. Vedremo brevemente qui le norme che li concernono lasciando da parte la questione del fuoco trattato sotto il punto II.

1) L'erba dei pascoli

La *Majallah* dedica gli articoli 1241-1246, 1252-1253 e 1256-1260 all'erba dei pascoli, aggiungendoci gli alberi.

L'erba che cresce naturalmente, senza che sia annaffiata, su delle terre senza proprietario o sul campo di una persona che non se ne occupa, è considerata come fuori commercio (art. 1241). Entrano in questa categoria i funghi (art. 1242). Sono anche fuori commercio gli alberi, e i loro frutti che crescono naturalmente sulle montagne senza proprietari (art. 1243 e 1259), ma non gli alberi che crescono naturalmente su un campo privato (art. 1244). Questi beni fuori commercio sono occupati raccogliendoli, o tagliandoli e legandoli (art. 1252-1253). Ogni persona può farci pascolare i suoi animali e appropriarsene in quantità desiderata (art. 1256). Tuttavia, se l'erba cresce in un campo privato, il proprietario può impedire ad altri di penetrare sul suo campo (1257).

2) L'acqua

Il partenariato sull'acqua è basato sul fatto che l'acqua è creazione di Dio. Il Corano dice: "Non riflettete sull'acqua che bevete: siete forse voi a farla scendere dalla nuvola o siamo noi che la facciamo scendere? Se volessimo la renderemmo salmastra: perché mai non siete riconoscenti?" (56:68-70). A proposito dell'abbeverata, il Corano dice: "Informali che devono dividere l'acqua [con la cammella]: ognuno ha il suo turno per bere" (54:28). La *Majallah* dedica gli articoli 1235-1240, 1248-1251 e 1262-1269.

Le acque che scorrono sotto il suolo sono proprietà di nessuno (art. 1235). Si può dunque scavare un pozzo nella falda freatica del proprio campo anche se ciò riduce la quantità d'acqua del vicino. I pozzi che non sono scavati da una persona (art. 1235), i mari, i grandi laghi (art. 1237) e i fiumi del campo pubblico (art. 1238) sono fuori commercio. Se qualcuno ne attinge l'acqua, quest'acqua diventa di sua proprietà (art. 1249). L'alluvione che è depositata da un fiume sul campo di una persona diventa di sua proprietà (art. 1240). "Ogni persona ha diritto di godimento sui mari e i grandi laghi, come ha diritto di godere dell'aria e della luce" (art. 1264). "Ciascuno può servirsi dall'acqua dei fiumi pubblici per l'irrigazione delle sue terre; e ciascuno può in questo senso, come se costruisse soltanto un mulino, fare dei canali e dei canaletti, a condizione di non nuocere a terze persone. Così, si devono vietare i lavori che causano un'inondazione, che esauriscono completamente l'acqua di un fiume, o che impediscono alle barche di galleggiare" (art. 1265). Ogni persona può bere e fare abbeverare i suoi greggi dai corsi d'acqua non pubblici, attingere l'acqua con una brocca o un barile e portarla a casa sua o al suo giardino, ma non può irrigare i suoi campi (art. 1267). Se si tratta di un pozzo, di una vasca o di un ruscello privato, il suo proprietario non può impedire ad altri di berne se non esiste nelle vicinanze altra acqua (art. 1268).

3) La caccia e la pesca

La *Majallah* dedica gli articoli 1292-1306 alla caccia e alla pesca. La selvaggina è qualsiasi animale selvaggio che fugge dall'uomo (art. 1293). Ne sono esclusi gli animali domestici e gli animali selvaggi addomesticati (art. 1294). Appartiene a colui che se ne è impossessato. Per fare questo, bisogna impedirle di fuggire. Ma colui che ha ferito leggermente un animale selvaggio che è ancora capace di fuggire non ne diventa il proprietario, e chiunque altro può cacciare questo animale e farsene padrone (art. 1297). L'intenzione ha un ruolo: "La selvaggina che è presa in trappola o nelle reti preparate da una persona diventa proprietà di questa. Ma se la selvaggina è presa in una rete che è stesa ad asciugare non diventa proprietà di alcuno" (art. 1303).

4) La terra

La *Majallah* regola la questione delle terre. Distingue a questo proposito tra differenti tipi di terra:

- Le terre di proprietà privata.
- Le terre utilizzate come pascolo o come foreste di legname da un comune o un villaggio. Queste terre sono di servizio pubblico (art. 1271).
- Le terre morte che sono lontane dai confini dei luoghi abitati, vale a dire "che sono lontane di una distanza tale da questi luoghi da non poter sentire il grido di un uomo che ha una voce possente" (art. 1270). Queste terre diventano proprietà di quello che le dissoda con l'autorizzazione del Sovrano (art. 1272).

5) Il tesoro

Secondo un detto di Maometto, è dovuto sul *rikaz* un quinto allo Stato. A partire da questo detto, i giuristi musulmani si sono impegnati per comprendere il senso del termine *rikaz*.

Etimologicamente, questo termine indica tutto ciò che è nascosto. Secondo certi giuristi, il detto riguarda l'oro e l'argento, lavorati o no, che sono nascosti di proposito dall'uomo. Per altri, riguarderebbe ogni oggetto nascosto di proposito dall'uomo o da Dio. Concernerebbe tanto i metalli liquidi o solidi che i marmi e altri oggetti di valore. Ma ciò che c'interessa è il tesoro (*kanz*, nascosto di proposito dall'uomo).

I giuristi musulmani hanno distinto tra il tesoro che fu nascosto prima della venuta dell'islam (*al-jahiliyyah*) e quello che fu nascosto dopo l'islam. Altri distinguono tra il tesoro nascosto dai miscredenti e quello nascosto dai musulmani. Quello che trova il tesoro della prima categoria ne diventa il proprietario ma deve pagare un quinto del suo valore allo Stato. Se si tratta della seconda categoria, non deve versare niente allo Stato[1].

6) I minerali

I giuristi musulmani si sono posti la questione di sapere a chi appartengono i minerali. Ci sono tre formulazioni distinte:

---

[1] V. Al-Mawsu'ah al-fiqhiyyah (Kuwait), vol. 23, p. 98-108; Abu-Zahrah: Al-Mulkiyyah, p. 138-156.

- I minerali appartengono al proprietario del campo in cui si trovano. Fanno parte della terra. La *Majallah* dice: "La proprietà di un campo include la proprietà di quel che sta sopra e di quel che sta sotto. Così il proprietario di un campo può costruire degli edifici dell'altezza che desidera o scavare il campo per creare una fossa o un pozzo tanto profondi quanto giudica necessario" (art. 1194). Questa opinione è stata difesa dalla maggioranza dei giuristi musulmani. Certi tuttavia escludono i minerali liquidi come il petrolio che sarebbe regolato conformemente al concetto di partenariato come l'acqua, l'erba e il fuoco[1].
- I minerali sono dei beni a disposizione di tutti (*mubah*). Ciò significa che ciascuno può servirsene. Nessuno può pretendere dunque d'avere diritto alla proprietà esclusiva. Questi giuristi citano a questo proposito i versetti del Corano menzionati all'inizio (v. sopra) così come il famoso detto di Maometto sul partenariato. L'acquisizione di questi beni si fa secondo il principio: "il primo venuto è il primo a servirsi" nella misura dei suoi bisogni, bisogni sulla precisazione dei quali i giuristi non hanno potuto mettersi d'accordo: bisogni giornalieri, settimanali, annui o per tutta la vita. Se due arrivano ai minerali contemporaneamente, si procederà al tiro alla sorte, e secondo altri, chi ne ha più bisogno avrà la precedenza[2].
- I minerali sono proprietà dell'imam. Secondo questa corrente, i minerali appartengono all'imam, e per suo tramite, allo Stato o alla nazione. Questa concezione è difesa dai giuristi malikiti e imamiti.

Secondo i malikiti, i minerali non appartengono alla terra. L'imam è libero di sfruttarli per se stesso con i suoi operai o di concederne lo sfruttamento a privati senza trasferire loro la proprietà di questi minerali. I privati hanno solamente un diritto di usufrutto su questi minerali. Il loro argomento di base è che i minerali attirano i cattivi; se l'imam non se ne incarica, danno origine a sovversioni e a disordini.

I giuristi imamiti invocano il seguente versetto: "Ti interrogheranno a proposito del bottino (*anfal*). Dì: Il bottino appartiene a Dio e al suo Messaggero" (8:1). Il termine *anfal* secondo essi ha un senso particolare: tutto quello su cui i cavalli dei conquistatori non sono passati. Ciò comprende dunque i minerali che si trovano nella terra[3].

Due autori musulmani moderni scrivono che non si dovrebbero paragonare i minerali alle piante che crescono su un campo privato per le seguenti ragioni:

- Le piante crescono col lavoro dell'uomo. I minerali si trovano invece nella terra senza il lavoro dell'uomo.
- I minerali si trovano nella terra da prima che una persona non se ne appropri. La proprietà si riferisce alla superficie e a ciò che è visibile. Il prezzo della terra è calcolato in funzione dell'interesse che se ne ricava per costruirvi o piantarvi, e non sulla base di ciò che contiene a livello di minerali. Siccome questi minerali

---

1 Al-Mudhaffar: Al-tharwah al-ma'daniyyah, p. 75-113.
2 Ivi, p. 114-144.
3 Ivi, p. 145-164.

non fanno parte del calcolo del prezzo, non possono far parte neanche della proprietà[1].

II. Il partenariato nel fuoco

I beni in comune in diritto arabo sono regolati generalmente da norme ispirate a parecchi codici occidentali. Non vi si trovano considerazioni fornite dalla *Majallah*. Passiamo immediatamente al dibattito attorno al concetto di partenariato nel fuoco.

1) Interpretazione classica del partenariato nel fuoco

Ricordiamo qui il detto di Maometto: "La gente è compagna per tre oggetti: l'acqua, l'erba dei pascoli e il fuoco". Che cosa significa il termine fuoco qui? Dopo avere riportato il detto suddetto al suo articolo 1234, la *Majallah* ci fornisce alcuni dettagli sulla nozione di fuoco al suo articolo 1261:

> Quello che ha acceso un fuoco sulla sua terra può opporsi a che terze persone ne approfittino, impedendo loro di penetrarvi.
>
> Ma quello che ha acceso un fuoco su una terra senza proprietario non può impedire a terze persone di goderne; così tutti possono scaldarsi, cucire al chiarore di questo fuoco, o accendervi una lampada; il proprietario del fuoco non può opporsi.
>
> Ma nessuno può prendere un carbone ardente senza l'autorizzazione del proprietario.

Nei codici arabi moderni, la nozione di fuoco ci viene rivelata solo nel codice civile iracheno di cui l'articolo 1099 par. 1 dice: "L'acqua, l'erba e il fuoco sono a disposizione di tutti (*mubah*). Tutti sono compagni per questi tre oggetti. Possono goderne e possono acquistare l'acqua e l'erba dei pascoli a condizione di non nuocere ad altri". L'articolo 1100 par. 1 aggiunge che ogni persona ha il diritto di raccogliere quello di cui ha bisogno per il fuoco: il legno dalle montagne che sono a disposizione di tutti (*mubah*), se no dai luoghi e dalle foreste di legname destinati da tanto tempo agli abitanti di un villaggio. Questo codice dunque non contiene una disposizione simile all'articolo 1261 della *Majallah*

La maggior parte dei lavori che trattano della proprietà in diritto musulmano non fanno in generale che parafrasare ciò che dice la *Majallah* a riguardo del fuoco[2]. Fanno notare che per certi giuristi classici il partenariato di cui si parla non si trova nel fuoco in sé, ma in ciò che produce il fuoco. Citano il Corano che dice a questo proposito: "Non riflettete sul fuoco che ottenete sfregando, siete stati voi a far crescere l'albero [che lo alimenta] o siamo stati noi?" (56:71-72).

2) Interpretazione ampia del partenariato nel fuoco

A partire dalle considerazioni suddette, un dibattito si è aperto in vista dell'aumento degli oggetti legati al fuoco che potrebbero rientrare nel partenariato come il carbone, il petrolio, il gas e lo zolfo. Così Al-Khuli dice che nel detto di Maometto

---

[1] 'Abduh e Yahya: Al-mulkiyyah fil-islam, p. 198.

[2] V. per esempio la tesi di dottorato presentata all'università dell'Azhar d'Al-'Abbadi: Al-mulkiyyah fil-shari'ah al-islamiyyah, vol. I, p. 369-371.

viene utilizzata la parola generale *fuoco*, e non *legno* che è una materia specifica. Nel passato il fuoco serviva a scaldarsi e a cuocere il cibo. Attualmente, è diventato la fonte d'energia che fa funzionare le fabbriche, le automobili e gli aerei in tempo di pace e di guerra. Se il detto si fosse limitato a utilizzare il termine *legno*, la norma avrebbe perso la sua elasticità. Afferma di conseguenza che tutto ciò che produce energia è da considerare come proprietà comune[1].

Il dibattito è portato avanti da 'Abd-Allah Al-'Alayli (d. 1996), uno sceicco libanese progressista, in un libro intitolato "Dove è l'errore?". Espone il suo punto di vista in un capitolo intitolato "Le ricchezze del petrolio non appartengono alla gente del petrolio"[2].

Per comprendere cosa implica questo dibattito, bisogna segnalare che i paesi arabi possiedono circa il 60% delle riserve mondiali di petrolio e producono circa il 26% del petrolio grezzo mondiale[3]. Questo petrolio si concentra tuttavia in alcuni paesi arabi, e meglio: l'Arabia saudita, i paesi del Golfo, l'Algeria, la Libia e l'Iraq. Gli altri paesi arabi ne producono una piccola quantità o niente.

I paesi arabi petroliferi mantengono gelosamente le loro risorse petrolifere e rifiutano di dividerle con gli altri paesi fratelli che non le hanno. Questi ultimi devono acquistare il petrolio con le divise forti. Il Kuwait ha esatto la riconoscenza del diritto di ogni paese sulle sue risorse naturali come una delle sei condizioni per normalizzare le sue relazioni coi paesi arabi che avevano sostenuto l'Iraq dopo la sua invasione[4]. Questo significa che i paesi arabi non ammettono come definitiva questa sovranità. Il Kuwait vorrebbe dunque che questi paesi rinuncino alla concezione di partenariato.

È vero che certi paesi arabi ricchi danno denaro ai paesi arabi e musulmani poveri, per carità, per timore o per interesse. Ciò che danno tuttavia non raggiunge, secondo lo sceicco 'Abd-Allah Al-'Alayli, neanche il livello della zakat. Ora, secondo il diritto musulmano, i paesi donatori hanno diritto non alla zakat ma alla partecipazione al partenariato. Al-'Alayli scrive a questo proposito:

> Un peccato nazionale e religioso, ben più che un peccato, è commesso apertamente senza che alcuno si ponga domande o ne chieda conto. Lo credi? Ebbene, è ciò che succede mio malgrado e tuo malgrado.
>
> Il petrolio è accaparrato dai proprietari della terra in cui si trova nei paesi arabi. Ora, questo, sul piano religioso, è vietato assolutamente e costituisce un possedimento ingiusto. Questo sentimento di colpevolezza sembra esistere in coscienza anche in Arabia saudita e negli Emirati arabi uniti.
>
> L'Arabia saudita e gli Emirati arabi uniti sembrano avere sentore dei loro peccati. Spinti dal disagio che provoca questo possesso, hanno offerto la mano a differenti paesi. Il mio augurio è che questo gesto da parte dei donatori e dei

---

1 Al-Khuli: Al-tharwah, p. 98.
2 Al-'Alayli: Ayn al-khata', p. 45-51.
3 Cifre in: Al-Taqrir al-iqtisadi al-'arabi, p. 9.
4 Kuwait Review (Londra), no 3, luglio 1993, p. 6.

donatari sia considerato come partenariato e non come gesto di soccorso o di aiuto.

Certo, il diritto musulmano è iscritto in quasi tutte le costituzioni dei paesi arabi come fonte principale della loro legislazione. Ci si riferisce in generale a queste disposizioni per richiedere l'applicazione delle norme musulmane relative alla lapidazione dell'adultero e all'amputazione della mano del ladro. Ben inteso, il ladruncolo che ruba per il prezzo di una tazza di caffè, e non i dignitari del petrolio che rubano milioni e li sciupano nei casinò e nei luoghi di dissolutezza. Queste disposizioni costituzionali sono gettate alle ortiche quando si tratta di applicare le norme sociali musulmane relative alla divisione delle ricchezze. Cosciente del fatto di non poter imporre queste norme, Al-'Alayli lancia un appello alla rivolta, appena velato:

> Oh voi supplicanti, oppressi della terra, richiedete a pieno grido.
>
> Che i vostri rappresentanti non si imbarazzino e non avanzino a testa bassa verso quelli che possiedono [il petrolio], perché siete legalmente compagni.
>
> Perché l'islam, essenzialmente, non consiste nell'accanirsi nell'applicazione della norma relativa all'amputazione della mano, ma è vitale per coloro che sono muniti di ragione.
>
> Dite ai commercianti del tempio ciò che aveva detto il Maestro [Gesù], a lui la gloria, a quelli che gli rimproveravano di avere guarito un malato il giorno di sabato mentre si guardavano bene dal lasciare quel giorno una pecora in un pozzo: "Oh uomo! Non sei ben più nobile e ben più importante di una pecora?"
>
> E che vergogna se non sarete più nobili e più importanti del loro petrolio!

L'amputazione della mano e i commercianti del tempio di cui si dice in questo passaggio sono un'allusione chiara all'Arabia saudita custode dei luoghi santi musulmani e che si vanta di rispettare l'islam tagliando le mani ma accaparra le ricchezze che appartengono anche agli altri in virtù del partenariato.

Coerente con se stesso, Al-'Alayli rimprovera al presidente egiziano di avere ringraziato gli Stati petroliferi che gli avevano dato delle briciole, in quanto il ringraziamento sta in effetti a significare che non aveva alcuna pretesa su questo petrolio. Ora, è compagno e non ha di che ringraziare. E se non ha diritto sul petrolio in quanto compagno, ne ha in quanto vicino.

Segnaliamo qui che Al-'Alayli non parla solamente del petrolio dei paesi arabi, ma anche del petrolio dei paesi musulmani nel loro insieme. Questo petrolio è, secondo lui, proprietà comune di tutti i musulmani e dovrebbe essere affidato al Tesoro pubblico centrale della Comunità musulmana governata dal Califfo. Siccome il califfato non esiste più e, di conseguenza, non esiste più il Tesoro pubblico centrale, la proprietà dovrebbe passare, secondo Al-'Alayli, alla nazione, ai popoli rappresentati nei suoi consigli.

3) Dal partenariato alla mendicità

Il punto di vista di Al-'Alayli non è ripreso dai giuristi e pensatori musulmani contemporanei. E non è un caso se la prima edizione di questo lavoro del 1978 è posta

nel settore *closed area* della Biblioteca dell'università americana di Beirut, dunque vietata alla consultazione del pubblico.

Davanti all'impossibilità di applicare la regola del partenariato ai paesi petroliferi, certi autori provano a richiedere loro un minimo, ovvero la zakat. Passa completamente sotto silenzio il detto di Maometto che fa del petrolio una proprietà comune, detto di cui l'autenticità non è messa tuttavia in dubbio da alcuno.

Shawqi Isma'il Shahatah, in una conferenza tenuta in Kuwait, stima che il petrolio arabo e musulmano dovrebbe essere sottomesso a una zakat del 2.5% sul prezzo grezzo del petrolio. Non fa con ciò che un semplice richiamo, senza alcuna allusione a quel che significa questa zakat[1]. Gli altri autori, ancora più discreti, sottomettono *il petrolio in generale* a una tassa di zakat variante tra il 2.5% e il 20%[2]. Questi tassi sono considerati dai giuristi musulmani classici come i tassi da imporre sui minerali sfruttati dai privati. Bisognerebbe comprendere con ciò che il petrolio arabo sia proprietà privata dei dirigenti arabi? Ma ci si illuda: nemmeno la zakat è pagata sul petrolio arabo.

I documenti interarabi tentano di mendicare la parte dei loro paesi invocando la solidarietà e la fraternità araba e musulmana, la storia comune, gli interessi comuni e il destino comune, senza osare mai citare il detto di Maometto. Così la Carta dell'azione economica nazionale approvata dall'XI incontro dei Capi di stato arabi tenuto ad Amman nel 1980 dice:

> 1) Partendo dalla nostra fede di appartenenza alla nazione araba, con la sua eredità civilizzatrice, col suo destino comune e con la necessità di una solidarietà di fronte alle sfide in vista della difesa della sua esistenza e del suo avvenire;
>
> 2) Vista la responsabilità nazionale di realizzare e di assicurare uno sviluppo equilibrato, la sicurezza nazionale [...] In vista del rispetto del principio della solidarietà economica nazionale, è necessario [...] che i paesi arabi, secondo le loro capacità e conformemente al Consiglio economico e sociale arabo siano solidali nel finanziare i bisogni arabi comuni. Questi comprendono particolarmente i bisogni di sicurezza nazionale, di sviluppo delle risorse e delle capacità umane e di progetti per le infrastrutture.

Si ritrovano delle argomentazioni simili nel documento intitolato *Strategia dell'azione economica araba comune* approvato nello stesso incontro.

Accanto a queste argomentazioni, esistono delle argomentazioni che gli intellettuali arabi pronunciano solamente in privato, quasi per pudore o per timore:

- Le frontiere tra i paesi petroliferi e non petroliferi sono artificiali e sono state tracciate dai paesi coloniali che sfruttano oggi i giacimenti di petrolio. In virtù di che diritto si priva per esempio un giordano della sua parte al petrolio dell'Arabia saudita con cui la Giordania condivide una delle frontiere più bizzarre ed il cui re è originario dell'Arabia, un discendente della famiglia del Profeta e che

[1] Shahatah: Tandhim, p. 279-284.

[2] Al-Qaradawi: Fiqh al-zakat, vol. I, p. 440-446; 'Ali: Kayf tuqaddir wa-tu'addi zakat amwalik, p. 187.

pretende il titolo di sceriffo della Mecca? Numerosi sono quelli che rimproverano ai paesi coloniali di avere diviso i paesi arabi, da cui derivano i tentativi ripetuti di unione. Nel documento *Strategia dell'azione economica araba comune* del 1980, i Capi di stato arabi hanno considerato loro stessi come fattori aggravanti della situazione nel mondo arabo: la divisione imposta e resa definitiva dal colonialismo a danno della nazione araba e la conseguente difficoltà dell'azione araba comune a fronteggiare il problema e rimediarvi. Ora, le conseguenze che subiscono i popoli a causa di queste frontiere provengono non dal colonialismo, ma dalla politica dei loro dirigenti che rifiutano di fare astrazione di queste frontiere.

- I paesi arabi petroliferi contano un numero ridotto di abitanti mentre i paesi non petroliferi rappresentano il popolo di maggioranza che forma la Comunità araba. Questo crea una concentrazione di ricchezze nelle mani di pochi. Una differenza enorme va creandosi di giorno in giorno tra i paesi petroliferi e i paesi non petroliferi. Questa differenza preoccupa anche i Capi di stato arabi. Nel documento *Strategia dell'azione economica araba comune* del 1980, hanno chiesto di "fare il necessario per riempire velocemente ed efficacemente il fossato che separa, a livello di sviluppo, i vari paesi arabi, e quello che li separa al loro interno, al fine di assicurare la stabilità, l'armonia socioeconomica e la giustizia sociale della nazione [araba] e per aumentare la partecipazione popolare ai fini del progetto di sviluppo arabo, così da sostenere la sua avanzata e correggerne il senso di marcia".
- I debiti coi quali sono confrontati certi paesi arabi sono dovuti principalmente alle guerre per difendere ciò che i musulmani chiamano *Dar al-islam*. Si tratta in particolare dei debiti contratti dai paesi limitrofi ad Israele. Ora, tutti i governi arabi petroliferi così come i loro cittadini sono d'accordo con le posizioni di questi paesi arabi e li sostengono nel quadro della Lega araba, dell'OCI o dell'ONU. Sono tuttavia lontani dall'assumersi i loro obblighi finanziari relativi a questo conflitto. Tuttavia, i Capi di stato arabi hanno affermato, nel documento *Strategia dell'azione economica araba comune* del 1980, "l'obbligo dei paesi arabi di sostenere totalmente ogni Stato arabo che è esposto a un'aggressione straniera o a misure economiche ostili, e ciò per favorire l'esercizio della sovranità nazionale". Questo è già stato affermato prima all'articolo 2 della *Convenzione di difesa comune e di cooperazione economica* del 1950.

III. Prospettive per l'avvenire

Eccetto il commento al Modello costituzionale del Partito della liberazione islamico[1], nessun Modello costituzionale, nessuna Dichiarazione musulmana o araba menziona il detto di Maometto relativo al partenariato. Viceversa si trova in certi di questi documenti l'affermazione del principio di solidarietà.

Il Modello costituzionale di Wasfi dice che "lo Stato sorveglia la realizzazione della complementarità economica tra gli Stati musulmani. L'imam deve consultare tutti i Capi di Stato musulmani per le calamità che riguardano il mondo musulma-

[1] Hizb al-tahrir: Muqaddimat al-dustur, p. 288 e 326-327.

no" (art. 2). Aggiunge: "Negli sforzi economici dello Stato e degli individui, si terrà conto di: considerare la solidarietà; realizzare gli interessi prescritti dal diritto musulmano; la complementarità fra paesi musulmani" (art. 25). Il Modello costituzionale di Jarishah precisa che "la politica economica musulmana si distingue per la solidarietà tra i membri della società e la complementarietà tra i paesi musulmani" (art. 27).

Tra le Dichiarazioni musulmane, solo le due del Consiglio islamico parlano della solidarietà economica musulmana. La seconda Dichiarazione afferma che "la proprietà pubblica è [...] legittima e deve essere organizzata per il bene comune della Comunità musulmana intera; mettere al servizio della Comunità musulmana le fonti di ricchezza e i mezzi di produzione è un obbligo che nessuno è autorizzato a trascurare o a minimizzare" (art. 15). Si veda anche la prima Dichiarazione del Consiglio islamico sotto "solidarietà musulmana".

Tra le dichiarazioni arabe, solo la Carta dei giuristi arabi formula un vago concetto di solidarietà economica interaraba senza precisare come dovrebbe essere realizzata. L'articolo 44 stabilisce:

> 2) Il popolo arabo ha il diritto di mettere fine a tutte le forme di sfruttamento economico straniero e particolarmente alle pratiche dei monopoli e dei raggruppamenti internazionali, così come a tutte le forme di dipendenza economica.
>
> 3) Il popolo arabo ha tutti i diritti sulle sue ricchezze e sulle sue risorse naturali. Può disporne liberamente secondo i suoi interessi, senza pregiudicare l'assolvimento degli obblighi che derivano da una cooperazione economica internazionale fondata sui principi d'interesse reciproco e di diritto internazionale.
>
> 4) Il popolo arabo ha diritto a una vita dignitosa e ad assicurarsi la sicurezza alimentare.

Si noterà a questo proposito la terza Dichiarazione dell'OCI che dice: "Tutti i popoli hanno il diritto di preservare la loro indipendenza identitaria e di sfruttare le loro ricchezze e le loro risorse naturali" (art. 11.b). Questo è affermato anche dalla Carta relativa ai diritti dell'uomo della Lega araba (art. 2). Probabilmente, queste due disposizioni stanno a significare che i paesi petroliferi arabo-musulmani non vogliono dividere le loro ricchezze coi paesi fratelli.

Capitolo VI.
Lavoro e educazione della donna

Gli autori musulmani affermano che l'islam ha stabilito un'uguaglianza tra l'uomo e le donne. Si basano su numerosi versetti del Corano di cui: "Daremo una vita eccellente a chiunque, maschio o femmina, sia credente e compia il bene. Compenseremo quelli che sono stati costanti in ragione delle loro azioni migliori" (16:97)[1].

[1] V. anche 4:1, 195; 9:71; 16:58-59; 17:70; 49:13.

Citano anche dei detti di Maometto di cui: "Le donne sono le sorelle degli uomini". Ma aggiungono che questa uguaglianza non significa che le donne e gli uomini beneficiano degli stessi diritti.

Il nostro scopo qui è di fare vivere al lettore il dibattito che ha luogo oggi tra musulmani liberali e musulmani integralisti concernente il diritto della donna al lavoro, il suo diritto di occupare una funzione-chiave e il suo diritto all'educazione, essendo quest'ultimo punto legato al lavoro che la donna potrebbe svolgere.

I. Diritto al lavoro

1) Diritto musulmano

Nessun versetto del Corano e nessun detto di Maometto vieta in modo esplicito alla donna di lavorare. Ma i giuristi musulmani classici dicono che gli obblighi della donna impediscono o limitano il suo diritto al lavoro. Si può riassumere il loro punto di vista come segue:

- Le donne non hanno il diritto di abbandonare le loro case, e i loro mariti devono mantenerle. Il Corano dice: "Non scacciatele dalle loro case, ed esse non se ne vadano, a meno che non abbiano commesso una provata indecenza" (65:1).
- Il posto naturale della donna è a casa dove deve occuparsi di suo marito. Il Corano dice: "Egli è colui che vi ha creati da un solo individuo, e che da esso ha tratto la sua sposa affinché riposasse presso di lei" (7:189). Il mantenimento della casalinga è un diritto del marito sulla donna in quanto responsabile dei suoi affari e custode della sua casa. È in compenso di questo lavoro della donna che il marito si incarica delle spese della casa: "Gli uomini sono preposti alle donne, a causa della preferenza che Dio concede agli uni rispetto alle altre e perché spendono [per esse] i loro beni" (4:34).
- La donna può lavorare solamente in caso di necessità, a condizione di non fare concorrenza agli uomini. L'uomo deve sforzarsi di sostituirla nel lavoro per salvaguardare il suo onore. Il Corano dice: "Quando Mosè giunse all'acqua di Madian, vi trovò una moltitudine di uomini che abbeveravano [il loro bestiame] e scorse due donne che si tenevano in disparte trattenendo [i loro animali]. Disse: Cosa vi succede? Risposero: Non abbevereremo finché i pastori non saranno partiti; nostro padre è molto vecchio. Abbeverò per loro, poi si mise all'ombra e disse: Davvero, Signore, ho molto bisogno di qualsiasi bene che farai scendere su di me" (28:23-24).
- Il lavoro della donna deve compiersi nel rispetto delle norme dell'islam concernenti l'abbigliamento e la separazione dei generi. Il Corano dice: "O Profeta, dì alle tue spose, alle tue figlie e alle donne dei credenti di coprirsi coi loro veli, così da essere riconosciute e non essere molestate" (33:59); "O mogli del Profeta, non siete simili ad alcuna delle altre donne. Se volete comportarvi devotamente, non siate accondiscendenti nel vostro eloquio, ché non vi desideri chi ha una malattia nel cuore. Parlate invece in modo conveniente. Rimanete con dignità nelle vostre case e non mostratevi come era costume ai tempi dell'ignoranza" (33:32-33). Maometto dice: "State attenti ad entrare dalle donne". Lo scopo è di evitare le tentazioni. Il Corano dice: "Giuseppe disse: O mio Signore, prefe-

risco la prigione a ciò a cui mi invitano; ma se tu non allontani da me le loro arti, cederò loro e sarò uno di quelli che disconoscono [la tua legge]" (12:33). Maometto dice: "Non ho lasciato dopo di me una tentazione più nociva per gli uomini che le donne".

- La donna può lavorare solamente con il consenso del suo tutore di sesso maschile (suo padre, suo marito, ecc.). Ciò deriva dal versetto 4:34 suddetto. Il tutore è responsabile della donna davanti a Dio e davanti alla società: "O credenti, preservate voi stessi e le vostre famiglie, da un fuoco il cui combustibile saranno uomini e pietre" (66:6); "Esse hanno diritti equivalenti ai loro doveri, in base alle buone consuetudini, ma gli uomini sono superiori" (2:228).
- La donna non deve fare un lavoro in cui comandi all'uomo in virtù del versetto 4:34 suddetto. Avendo appreso che i persiani avevano affidato il potere a una donna, Maometto disse: "Una nazione che affidi i suoi affari ad una donna non potrà mai conoscere il successo".

2) Situazione attuale

La donna araba occupa attualmente tutte le funzioni possibili e immaginabili. Si possono vedere anche a Tunisi donne che controllano i biglietti negli autobus pubblici così come il traffico della capitale. Ma numerose voci si alzano chiedendo il ritorno della donna a casa basandosi sulle argomentazioni suddette. Al-Siba'i, professore siriano, dice che esistono due filosofie in materia di lavoro della donna:

- La filosofia musulmana: secondo questa filosofia, la donna non dovrebbe lavorare per provvedere ai suoi bisogni. Suo padre, suo marito o suo fratello, per esempio, sono incaricati di mantenerla. Questo protegge la virtù della donna di fronte agli uomini e ha delle conseguenze benefiche sulla famiglia.
- La filosofia occidentale: secondo questa filosofia, la ragazza adulta deve provvedere lei stessa ai suoi bisogni.

Ora, aggiunge, noi musulmani, non abbiamo trovato migliore filosofia di quella dell'islam. Il Corano dice: "È la giustizia dell'ignoranza che cercano? Chi è migliore di Dio nel giudizio, per un popolo che crede con fermezza?" (5:50). Questo autore non permette in effetti il lavoro della donna se non in caso di necessità e purché non si mischi agli uomini[1].

In Egitto, un uomo sposò una sua collega di lavoro. Chiese alla Commissione di fatwa se poteva impedirle di continuare a lavorare. La Commissione disse che la donna non può, senza autorizzazione del marito, lasciare la casa per lavorare, indipendentemente dal tipo di lavoro e anche se è un lavoro necessario agli altri come per esempio il lavoro di medico o di ostetrica. La donna deve ubbidire a suo marito, abbandonare il suo lavoro e rimanere a casa. I doveri coniugali sono bilaterali: la donna rimane a casa e il marito paga per lei. La Commissione cita per intero il versetto 4:34 relativo alla superiorità del marito dove è detto che questo ha il diritto di colpire la sua donna in caso di disobbedienza[2].

---

[1] Al-Siba'i: Al-mar'ah bayn al-fiqh wal-qanun, p. 170-184.
[2] Al-fatawa al-islamiyyah min dar al-ifta' al-masriyyah, vol. 9, p. 3076-77.

Questo è insegnato ancora oggi all'università dell'Azhar[1]. Muhammad Al-Ghazali, sceicco egiziano molto conosciuto, raccomanda una divisione del lavoro in base al genere. Non si dovrebbe affidare alla donna un lavoro fuori di casa che in quattro casi:

- È geniale;
- Si occupa dell'insegnamento ai fanciulli di età fra i 9 e gli 11 anni o della loro custodia, o lavora come ostetrica;
- Condivide il lavoro di suo marito, come per esempio in campagna "attorniata dai suoi fanciulli, aggrappati alle sue vesti";
- Ha bisogno di lavorare per vivere e fare vivere i suoi figli. Anche in questo caso, si dovrebbe impedire alla donna di lavorare poiché dovrebbe essere messa a carico del Tesoro pubblico[2].

Questo autore esprime un giudizio interessante sul lavoro della donna: "Vorrei dirlo con chiarezza. L'uscire della donna per lavorare [...] fa parte della lussuria degli uomini. Questi vorrebbero goderne facilmente, attentarne le virtù e, che fosse esposta allo sguardo dei lupi, o tra le loro mani, ogni volta che questi lo volessero"[3].

In un libro sulla donna, scrive che i mestieri che convengono alla donna sono quelli di maestra, infermiera, medico, assistente sociale, editore. Invece, alla donna deve essere vietato praticare i mestieri di carabiniere, meccanico, operaio di fabbrica, netturbino, conduttore di automobile per il trasporto pubblico, hostess, ecc.[4]

In Arabia saudita, una donna saudita scrive che bisogna vietare alla donna il mestiere di presentatrice alla televisione, di annunciatrice alla radio, di attrice (a meno che lo faccia unicamente per le donne)[5]. In quanto alle infermiere, devono lavorare negli ospedali esclusivamente femminili, dalla direzione al servizio di pulizia[6]. Questa donna considera il lavoro femminile come un "delitto contro la società, gli uomini e le donne, la famiglia e l'economia"[7].

Un autore saudita scrive che per principio la donna deve rimanere a casa ad occuparsi di suo marito e dei suoi figli[8]. Se fa bene il suo lavoro a casa, non le rimane il tempo per fare altro. Questo lavoro consiste nell'educare i figli, nel far quadrare il bilancio familiare, nel risvegliare il senso religioso tra i membri della famiglia. La donna può servire anche nelle campagne contro il tabagismo, quelle per la derattizzazione e per l'insegnamento delle norme relative alla circolazione stradale[9]. È solamente in caso di necessità che può lavorare, quando non ha sostegno. L'auto-

---

1 Mahmud: Huquq al-mar'ah, p. 91.
2 Al-Ghazali: Huquq al-insan, p. 173-175.
3 Ivi, p. 172.
4 Ivi, p. 38-40.
5 Hammad: Masirat al-mar'ah al-su'udiyyah, p. 35-41.
6 Ivi, p. 90.
7 Ivi, p. 75.
8 Nawwab-al-Din: 'Amal al-mar'ah, p. 92-93.
9 Ivi, p. 94-100.

rizzazione del tutore è tuttavia necessaria in questo caso[1]. La donna deve scegliere allora un mestiere che corrisponde alla sua natura femminile[2].

Precisa che la donna non deve fare un lavoro in cui si mischi agli uomini col viso svelato o si ritrovi faccia a faccia con un uomo, come nel lavoro di segretaria[3]. Inoltre, non può diventare direttrice perché la sua natura non le permette di essere indipendente in quanto a opinioni e decisioni[4]. Infine, non ha il diritto di svolgere un mestiere in cui comandi agli uomini[5].

Impone alla donna che decide di lavorare delle norme di comportamento:

- Portare l'abito legale conforme alle norme musulmane;
- Non mostrare la sua bellezza all'esterno;
- Mettere al di sopra dei suoi abiti un abito largo di colore scuro;
- Non adottare una tonalità di voce dolce o fare delle boccacce che provocherebbero le persone viziose;
- Mantenere il suo sguardo lontano da tutto ciò che è vietato.

Questo autore vede tuttavia nel lavoro della donna più svantaggi che vantaggi: frutta poco; può essere anche economicamente nocivo a causa dei lunghi congedi-maternità, dell'aumento dei prezzi al consumo, della necessità di ricorrere a una domestica, della disoccupazione degli uomini ai quali le donne sottraggono il posto di lavoro[6]. Consegna allora la sua analisi relativa al lavoro della donna occidentale. Questa è stata costretta a lavorare particolarmente in seguito alle guerre che hanno falciato gli uomini e l'hanno lasciata senza sostegno. Di conseguenza ci sono stati una destabilizzazione delle famiglie, una regressione delle nascite, un attentato alla salute fisica e morale dei figli e un deterioramento della morale pubblica. Un tale deterioramento si manifesta con rapporti sessuali fuori dal matrimonio e la nascita di figli illegittimi da giovani ragazze madri. I rapporti sessuali sono consumati coi colleghi di studio o di lavoro, persino presso le Nazioni unite alle quali gli arabi ricorrono per risolvere i loro problemi[7].

Citiamo infine una fatwa del 24 aprile 1979 dello sceicco saudita 'Abd-al-'Aziz Ibn-Baz. Dice: "L'uscita della donna da casa sua, che è il suo regno, l'allontana dalle esigenze naturali create da Dio. L'invito ad uscire, per la donna, al fine di occupare dei campi propri agli uomini, è un affare pericoloso per la società musulmana, e la conseguenza più grave è la promiscuità tra i sessi che costituisce il mezzo più importante per l'adulterio". Aggiunge: "È evidente che se la donna scende in campo con l'uomo, lei gli parla con dolcezza, e lui le risponde con dolcezza, e il diavolo che soggiace a tutto ciò abbellisce e aggrazia il tutto, chiamandoli al vizio finché cedono"[8].

---

1 Ivi, p. 118-119.
2 Ivi, p. 100-103; Mahmud: Huquq al-mar'ah, p. 64-65.
3 Nawwab-al-Din: 'Amal al-mar'ah, p. 114-116.
4 Ivi, p. 119-122.
5 Ivi, p. 119-122.
6 Ivi, p. 104-106.
7 Ivi, p. 44-47.
8 Fatwa in: Al-Bar: 'Amal al-mar'ah fil-mizan, p. 223-228.

Va da sé che l'idea di permettere alla donna e all'uomo di occuparsi alternativamente della casa affinché ciascuno di essi possa fare un lavoro esterno, o l'idea dell'uomo a casa e la donna al lavoro è inaccettabile agli occhi degli islamici. Un autore egiziano scrive che la donna e l'uomo hanno dei doni naturali che non sono intercambiabili. Ogni deviazione della natura umana da luogo a disordini. Ciascuno ha il suo ruolo. È la ragione per la quale le donne non hanno potuto eccellere nelle professioni come la medicina, l'avvocatura, il commercio, l'agricoltura e il mestiere di ingegnere. La sua natura non glielo permette[1].

II. Funzione-chiave e diritti politici

Sebbene la donna araba abbia partecipato alla lotta d'indipendenza in tanti paesi arabi, la sua partecipazione in politica rimane debole. In un'inchiesta fatta nei paesi del Golfo, più della metà delle donne, eccetto quelle del Bahrain, rifiuterebbero di far parte del potere legislativo, esecutivo o giudiziario se le leggi fossero cambiate. Un'altra inchiesta fatta in Giordania rivela che la metà delle donne vorrebbe lasciare la politica agli uomini. Ciò si spiegherebbe con il fatto che le donne sono coscienti dell'inutilità della loro partecipazione nei regimi dittatoriali e della futilità dei partiti politici esistenti[2]. Gli argomenti religiosi, tuttavia, non sono assenti, particolarmente da parte degli uomini che vorrebbero privare la donna dei suoi diritti politici. È ciò che vedremo attraverso l'esempio dell'Egitto e del Kuwait dopo avere esposto il punto di vista del diritto musulmano.

1) Diritto musulmano

I giuristi musulmani classici hanno vietato o limitato l'accesso, alla donna, alle funzioni relative all'autorità pubblica (*wilayah 'ammah*). Questa nozione copre ai tempi nostri l'esercizio dei diritti politici e l'assunzione di cariche pubbliche. Si ritrovano, fra le loro argomentazioni, alcune di quelle presentate per vietare il lavoro della donna. Riassumiamo queste argomentazioni nei seguenti punti:

- La donna non ha il diritto di comandare l'uomo. I giuristi si basano sui due versetti 4:34 e 2:228 suddetti che stabiliscono una supremazia dell'uomo sulla donna.
- Il lavoro della donna è in casa. La sua partecipazione in seno all'autorità pubblica non è compatibile con questo suo dovere. La donna non deve invidiare l'uomo o fargli concorrenza in ciò che è di suo dominio. Il Corano dice: "Non invidiate l'eccellenza che Dio ha dato a qualcuno di voi" (4:32). Si invocano qui i versetti coranici citati più in alto contro il lavoro della donna, particolarmente i versetti 28:23-24 relativi alla storia di Mosè con le due ragazze che abbeveravano il loro gregge. Si sottolinea anche il dovere della donna di velarsi in presenza degli uomini, di non mostrare loro la sua bellezza e di non mischiarsi ad essi. Ora questi doveri sono incompatibili con la politica.
- L'autorità della donna conduce all'insuccesso. Si cita qui il famoso detto di Maometto: "Una nazione che affidi i suoi affari ad una donna non potrà mai conoscere il successo". Maometto avrebbe anche detto: "Se i vostri Emiri sono i

[1] Al-Khuli: Al-islam wal-mar'ah al-mu'asirah, p. 234-242.
[2] Zahir: Al-mar'ah al-'arabiyyah, p. 149-156.

vostri cattivi; i vostri ricchi sono i vostri avari; e i vostri affari sono nelle mani delle donne, allora il ventre della terra [la tomba] è da preferire alla sua superficie".

- Le donne hanno una deficienza d'intelletto e di fede. Maometto disse alle donne: "Oh donne, date l'elemosina perché vi trovo le più peccatrici fra tutte le persone". Gli replicarono: "E perché dunque?" Rispose: "Insultate molto e rendete incredulo il compagno. Non ho visto mai persone con una deficienza d'intelletto e di fede che fa perdere, più di quanto fate voi, la ragione all'uomo serio".
- Pratica di Maometto e dei suoi successori. Maometto avrebbe eliminato l'interferenza delle sue donne negli affari politici dicendo loro: "Siete le amiche di Giuseppe". È un'allusione al passaggio coranico secondo il quale le donne, avendo visto la bellezza di Giuseppe, l'hanno preso per un angelo. A causa dello stupore, si sono tagliate inavvertitamente le dita coi coltelli che stavano utilizzando per mangiare (12:32). La donna del califfo 'Umar (d. 644) è intervenuta presso di lui in favore di un funzionario che egli sgridava. Il Califfo le rispose: "Oh nemica di Dio, di che cosa t'impicci? Sei solamente un giocattolo con cui si gioca un momento e poi ti si getta via"[1].
- In numerose situazioni, la donna è soggetta ad un trattamento di sfavore rispetto a quello riservato all'uomo: non può dirigere le cinque preghiere, ripudiare, viaggiare da sola o sposarsi senza l'accordo del tutore. Se questa è la situazione per le questioni minori, a maggior ragione alla donna deve essere vietato l'accesso al potere decisionale nelle questioni importanti[2].

2) Situazione attuale

La battaglia in merito ai diritti pubblici della donna comincia generalmente con il diritto di eleggere e di essere eletta. In certi paesi arabi come l'Egitto, le donne hanno superato questa tappa con successo; in altri come il Kuwait, continuano a inciampare. Ma in entrambi le categorie rappresentate da questi paesi, il dibattito religioso continua tra oppositori e favorevoli. È ciò che vedremo attraverso l'analisi di questi due esempi.

A) Concessione dei diritti politici

a) Situazione in Egitto

Nel 1952, le donne egiziane hanno chiesto la modifica della legge che vietava la loro elezione in parlamento. Da allora, un dibattito si è aperto per sapere se l'islam permetta di concedere alla donna dei diritti politici.

Opinione favorevole basata sulla religione

Una corrente musulmana minoritaria afferma che l'islam garantisce i diritti politici alla donna. Lo scopo di questa corrente è di difendere l'onore dell'islam. Diamo qui il punto di vista di un dottore in diritto dell'università statale del Cairo, sezione di Bani Swayf:

[1] Saqr: Al-usrah taht ri'ayat al-islam, vol. 2, p. 445-447.

[2] Su questi argomenti classici e gli autori moderni che li invocano, v. Al-Shawaribi: Al-huquq al-siyasiyyah, p. 55-79; Ja'far: Al-huquq al-siyasiyyah, p. 42-46.34-58.

- I versetti coranici invocati dai giuristi classici che si oppongono alle donne sono spesso mutilati e non hanno niente a che fare con la politica. Il versetto 4:34 relativo alla supremazia dell'uomo sulla donna non riguarda i diritti politici, ma il diritto del marito a castigare la sua donna in caso di disobbedienza. Il versetto 2:228 relativo alla supremazia riguarda pure l'ambito familiare e non quello politico. Il versetto 33:33 che obbliga la donna a rimanere a casa riguarda le donne di Maometto. Inoltre, questo versetto non significa che la donna non può uscire di casa, poiché le donne di Maometto uscivano per il pellegrinaggio[1].
- I detti di Maometto non possono essere invocati per privare la donna dei suoi diritti politici:
- Il detto dell'insuccesso è citato da pochi relatori (*min ahadith al-ahad*); non si può dunque farvi affidamento per gli affari importanti, come in materia di diritti politici. Questo detto può essere compreso anche come una norma temporale che aveva senso in una certa epoca, addirittura come un'opinione personale di Maometto in quanto governatore e non in quanto profeta, dunque senza valore giuridico. E supponendo che questo detto abbia un valore legislativo, potrebbe significare una condanna della dittatura: una donna che dominasse senza consultare gli altri finirebbe per fallire. Invece, se giungesse al potere per vie democratiche e poi consultasse il popolo, niente le impedirebbe allora di accedere a posizioni di potere[2].
- Il detto sulla deficienza d'intelletto e di fede della donna riguarda la sua capacità di testimoniare.
- Il detto sui capi cattivi è un detto dubbio e un po' strano anche per Al-Tirmidhi che l'ha citato[3].
- Per quanto riguarda la pratica, la storia dimostra che il profeta e i califfi chiedevano consigli alle donne. Il califfo 'Umar (d. 644) aveva affidato il servizio di polizia del mercato (*hisbah*) a una donna. Pure 'Ayshah, la moglie di Maometto, ha condotto un esercito di tremila uomini che ha vendicato il sangue del Califfo 'Uthman (d. 656)[4].
- La deduzione per analogia è inesatta: si può paragonare solamente ciò che è comparabile. Inoltre, pensare per analogia è una pratica contestata in diritto musulmano[5].
- Il tema del velo e della separazione dei generi. Questa questione non è affrontata dal nostro autore. Un presidente del tribunale di Alessandria d'Egitto dice che le regole relative al velo e alla separazione dei generi riguardavano le donne di Maometto in seguito a scandali sopraggiunti in seno alla sua famiglia. Le altre donne rimanevano soggette all'applicazione della regola della libertà di cui be-

---

[1] Ja'far: Al-huquq al-siyasiyyah, p. 42-46.

[2] Un altro autore egiziano dice che il relatore di questo detto è un personaggio dubbio. Quanto alla donna in questione, fu conosciuta per la sua chiarezza e la sua giustizia (Harb: Istiqlal al-mar'ah fil-islam, p. 222-223).

[3] Ja'far: Al-huquq al-siyasiyyah, p. 46-54.

[4] Ivi, p. 55-56.

[5] Ivi, p. 57-58.

neficiavano a questo livello prima della venuta dell'islam. Del resto, un cospicuo numero di donne ha partecipato ai combattimenti accanto agli uomini; erano svelate e si mischiavano agli uomini. È solamente sotto l'influenza della cultura greca e persiana che il velo e la separazione dei generi hanno cominciato a infiltrarsi e a imporsi nella società arabo-musulmana[1].

Dopo avere risposto alle obiezioni classiche, il nostro autore propone delle argomentazioni che sostengono il concedere diritti politici alla donna:

- L'esclusione della donna è contraria ai versetti coranici che affermano l'uguaglianza tra l'uomo e la donna. Cita particolarmente il versetto 9:71: "I credenti e le credenti sono alleati gli uni degli altri. Ordinano le buone consuetudini e proibiscono ciò che è riprovevole". Ora questi doveri sono attributi del potere politico.
- Il Corano riporta la storia di una donna che aveva un potere riconosciuto in seno alla sua società: "Disse: O notabili, datemi il vostro parere su questo affare: non prendo mai una decisione a vostra insaputa. Risposero: Disponiamo di forza e temibile determinazione. La decisione spetta a te: stabilisci dunque quello che vuoi ordinare" (27:32-33).
- Secondo il Corano (60:12), la donna ha accordato l'alleanza a Maometto. Ciò prova che la donna aveva il diritto di votare.
- Maometto ha permesso alla donna di andare in moschea. Ora la moschea non era solamente un luogo di preghiera, ma anche un luogo di assembramento politico. Inoltre, la Storia ci ha tramandato una discussione tra il califfo 'Umar (d. 644) e una donna in merito alla dote. 'Umar ha dovuto riconoscere che la donna aveva ragione e che lui aveva torto[2].
- Numerose donne hanno dimostrato la loro capacità di gestire situazioni difficili: Hagar, la madre di Ismaele, e Maria, la madre di Gesù, hanno dato prova di grande resistenza alle prove; Khadijah, la prima moglie di Maometto, era commerciante e 'Ayshah, un'altra moglie di Maometto, aveva condotto un esercito. Si cita anche la Signora Thatcher[3].

Opinione sfavorevole basata sulla religione

La corrente islamica maggioritaria non si scoraggia per questo. Due fatwa egiziane si sono pronunciate contro l'accesso alla donna in politica. Secondo queste fatwa, la donna non ha il diritto di votare perché per votare bisogna conoscere la trattanda in votazione. Ora, la donna non è sufficientemente aggiornata. Se si accorda il diritto di voto alla donna, non sarà comunque soddisfatta e chiederà anche il diritto di essere eletta e dunque di legiferare e di vegliare sull'esecuzione delle leggi. Ora, questo le è vietato. Tale è la prassi dall'origine dell'islam. Maometto disse: "Una nazione che affidi i suoi affari ad una donna non potrà mai conoscere il successo".

Le fatwa ricordano quale sia la natura della donna, che le impedisce di fare politica. Non che sia meno intelligente dell'uomo, ma ha una sensibilità adattata alla sua

---

1 Al-Shawaribi: Al-huquq al-siyasiyyah, p. 149-161.
2 Ja'far: Al-huquq al-siyasiyyah, p. 62-64.
3 Ja'far: Al-huquq al-siyasiyyah, p. 71-79.

funzione naturale di madre e di educatrice. Le sue regole periodiche destabilizzano il suo umore e indeboliscono la sua capacità di farsi un'opinione e di difenderla. Inoltre, la politica obbligherà la donna a mischiarsi agli uomini, e ciò è vietato[1].

Questa opinione contro il diritto di voto e di eleggibilità femminile è condivisa ancora oggi negli ambienti religiosi musulmani. È trasmessa anche agli studenti dell'università dell'Azhar[2].

Lo sceicco Muhammad Al-Ghazali scrive che le funzioni politiche e amministrative devono essere assunte principalmente dagli uomini[3]. Mustafa Al-Siba'i ragiona allo stesso modo. Esclude categoricamente il binomio donne-politica: a causa dei danni sociali che ciò produrrebbe; perché è una contraddizione rispetto ai costumi dell'islam; in virtù del pericolo che correrebbe la famiglia; e a causa del sentimentalismo della donna nell'affrontare qualsiasi tema. Cita l'esempio delle donne svizzere che, secondo lui, per il 95% rifiutano di partecipare alla politica[4].

Opinione favorevole senza tenere conto della religione

Come si può vedere, il discorso basato sulla religione è un discorso fra sordi. In mancanza di un testo religioso che vieti esplicitamente alla donna di esercitare i diritti politici, certi autori musulmani pensano che non serva a niente tentare di risolvere questo problema a colpo di argomentazioni basate sulla religione. Sono in favore della concessione dei diritti politici alla donna perché è ingiusto privarla di questi diritti quando dà il suo contributo alla società e partecipa alle guerre di indipendenza. Questa partecipazione alla vita politica può essere proficua per la società. La donna può contribuire all'umanizzazione delle leggi e alla creazione di leggi in favore della socialità. Aggiungono che non bisogna riconoscere questi diritti per semplice sfizio di imitare quanto accade all'estero. Ciò che conta è assumere un atteggiamento conforme all'ambiente socio-politico egiziano, pur tenendo conto dell'opinione pubblica e del principio di equità[5].

Posizione del legislatore egiziano

La prima costituzione egiziana datata 1923 limita il diritto di eleggibilità ai soli maschi. Questo provocò la collera del movimento femminista egiziano. Munirah Thabit scrisse un libro sui diritti politici della donna che mandò al parlamento egiziano al momento della sua inaugurazione nel 1924. Disse a Sa'd Zaghlul che i suoi ministri non rappresentavano il popolo perché non c'era alcuna donna. Sa'd Zaghlul rise e disse: "Tutti i ministri che ho nominato sono sposati, e ogni ministro rappresenta anche sua moglie".

---

[1] La prima fatwa è pubblicata in: Al-fatawa al-islamiyyah min dar al-ifta' al-masriyyah, vol. 7, 1982, p. 2513-2515; per una critica di questa fatwa, v. Harb: Istiqlal al-mar'ah fil-islam, p. 210-237. La seconda fatwa è pubblicata in: Risalat al-islam, anno 4, no 3, luglio 1952, p. 314-323.

[2] V. per esempio il corso di Mahmud: Huquq al-mar'ah, p. 58-67. L'autore di questo lavoro è un professore di diritto internazionale e pubblico nell'università dell'Azhar.

[3] Al-Ghazali: Huquq al-insan, p. 161.

[4] Al-Siba'i: Al-mar'ah bayn al-fiqh wal-qanun, p. 39 e 161.

[5] Ja'far: Al-huquq al-siyasiyyah, p. 87-88; Mitwalli: Mabadi' nidham al-hukm fi al-islam, p. 425 e ss.

Il 20 febbraio 1948, le donne pianificarono un'entrata forzata in parlamento, al fine di far discutere in merito alla loro possibilità di beneficiare dei diritti politici. Ma non riuscirono. Nel dicembre 1948, un membro del senato presentò una proposta per porre rimedio a questa situazione. Invocò il principio dell'equità, i progressi fatti dalla donna e l'abilitazione, riconosciuta dalla legge alla donna, in materia di vendita, di donazione e di procura. Segnalò che le donne costituiscono la metà della società; senza di esse, il parlamento non può dire di rappresentare tutta la nazione. Aggiunse che è ingiusto che la donna avvocatessa o medico sia privata dei diritti politici mentre degli uomini analfabeti ne beneficiano. Nel marzo 1949, un altro membro presentò una seconda proposta in cui invocava dei principi della Costituzione, fra cui l'articolo 3 che afferma l'uguaglianza di tutti gli egiziani davanti alla legge.

Queste proposte sono state rigettate dalla commissione senatoriale e dal governo in base al diritto belga e francese: il principio costituzionale dell'uguaglianza riguarda solamente i diritti civili, secondo l'interpretazione dell'articolo 6 della costituzione belga, a cui la costituzione egiziana si ispira; inoltre la Francia non ha riconosciuto il diritto di voto alle donne se non dal 1946[1].

Si è dovuta aspettare la rivoluzione del 23 luglio 1952 perché i diritti politici della donna fossero riconosciuti. La costituzione del gennaio 1956 ha stabilito l'uguaglianza tra l'uomo e la donna in materia di diritti politici. Questo è stato concretizzato dalla legge 73/1956 relativa all'esercizio di questi diritti. La maggior età è stata fissata a 18 anni. Secondo l'articolo 4, gli uomini sono iscritti d'ufficio ai registri elettorali, ma le donne lo sono solamente se ne fanno personalmente domanda. La legge 246 del 1956 concernente la candidatura al parlamento non fa menzione della differenza di genere. In seguito a questa legge, due donne sono state elette.

L'articolo 11 dell'attuale costituzione datata 1971 dice: "Lo Stato assicura alla donna i mezzi per conciliare i suoi doveri familiari con quelli lavorativi in seno alla società, e decreta la sua uguaglianza all'uomo in campo politico, sociale, culturale ed economico, senza pregiudicare le disposizioni del diritto musulmano".

L'articolo 62 par. 1 dice: "Il cittadino ha il diritto di eleggere, di candidarsi e di esprimere la sua opinione durante i referendum, conformemente alle disposizioni della legge. La sua partecipazione alla vita pubblica è un dovere nazionale".

La discriminazione presente nell'articolo 4 suddetto è stata eliminata con l'articolo 1 della legge 41 del 1979 che rende obbligatoria l'iscrizione degli uomini e delle donne ai registri elettorali. La legge 22 del 1979 ha stabilito una rappresentanza femminile minima in parlamento, di 31 su 176 sedie, privilegio soppresso da una legge del 1986 che considera oramai la donna uguale dell'uomo in materia di voto e di eleggibilità. La presenza minima femminile è stata mantenuta tuttavia per i consigli regionali (legge 43/1979 modificata dalla legge 50/1981)[2].

---

1 Al-Shawaribi: Al-huquq al-siyasiyyah, p. 207-216.
2 Ja'far: Al-huquq al-siyasiyyah, p. 117-134.

b) La situazione in Kuwait

Il problema relativo al diritto della donna di votare e di essere eletta rimane presente in certi paesi arabi. È il caso del Kuwait di cui la costituzione afferma che gli uomini sono tutti uguali in quanto a diritti e doveri, senza distinzione di genere, di origine, di lingua o di religione (art. 29). Ma aggiunge che per essere eletto membro del parlamento kuwaitiano, bisogna rispecchiare la definizione di elettore conformemente alla legge (art. 82). Ora, l'articolo primo della legge relativa all'elezione dei membri del Parlamento (no 35 del 1962) esige che l'elettore sia maschio. L'articolo 19 aggiunge che per essere eletti in Parlamento, bisogna essere iscritti al registro degli elettori, dunque bisogna essere di sesso maschile.

Un deputato richiese nel 1985 la soppressione di questa discriminazione. Il Parlamento trasmise la sua domanda alla Commissione di Fatwa per sapere se, secondo il diritto musulmano, la donna avesse il diritto di votare e di essere eletta. Questa Commissione diede una risposta negativa. Si ritrovano nella sua fatwa le classiche argomentazioni presentate anche dai religiosi egiziani. Niente di stupefacente: sono generalmente gli egiziani che trasmettono il sapere religioso ai kuwaitiani[1].

È solamente nel maggio 2005 che il parlamento kuwaitiano ha concesso alle donne i diritti politici. La pressione americana sembra essere stata determinante per questa evoluzione.

B) Funzioni da cui le donne sono escluse

Gli autori classici hanno escluso le donne dalle funzioni che esercitano un'autorità. Non possono essere elette a capo di Stato, ministro, giudice o capo dell'esercito. Mentre numerosi altri paesi arabi hanno risolto in favore della donna il problema del diritto di voto e di eleggibilità, questi paesi rimangono tuttavia reticenti a concederle di occupare le funzioni suddette.

a) Capo di Stato

I giuristi musulmani hanno deciso all'unanimità di escludere la donna dall'occupare la funzione di capo dello Stato. Al-Ghazali dice: "La funzione dell'imamato non può essere affidata ad una donna, anche se ha tutte le qualità, è perfetta e indipendente. Come può occupare una tale funzione poiché non può nemmeno accedere alla funzione di giudice o di testimone nella maggior parte dei casi?"

Si ritrovano qui le classiche argomentazioni summenzionate contro la concessione di diritti politici alla donna, particolarmente il detto di Maometto: "Una nazione che affidi i suoi affari ad una donna non potrà mai conoscere il successo"[2]. Un professore egiziano scrive che l'esclusione della donna dall'esercizio di questi diritti non costituisce una discriminazione nei suoi confronti. Ciò è deciso in base alla costituzione fisica, psichica e mentale della donna. Il capo di Stato può essere chiamato difatti personalmente a condurre l'esercito e a partecipare alla guerra, ciò che esige una forza particolare che manca alla donna. Questo è in linea con la realtà storica del resto, dove la funzione di capo è sempre stata riservata agli uomini,

---

1 Al-Qabas, 22 luglio; Arab Times, 23 luglio e 10 agosto; Kuwait Times, 29 luglio 1985.

2 Su questi argomenti classici e gli autori moderni che li invocano, v. Al-Shawaribi: Al-huquq al-siyasiyyah, p. 70-74.

anche presso i tedeschi dove la donna ha comunque libero accesso a tutti i campi del sapere[1].

È da segnalare qui che in diritto musulmano solo la setta kharijita si oppone a questa unanimità, e permette a una donna tra loro di diventare imam[2].

In Egitto, gli articoli 75 e 76 della costituzione del 1971 relativi ai requisiti che deve avere il candidato alla presidenza della repubblica, non fanno menzione del genere. La dottrina, tuttavia, ammette che la candidatura di una donna urterebbe contro la disposizione costituzionale che dice che l'islam è la religione di Stato[3]. Certe costituzioni arabe indicano del resto esplicitamente il requisito della mascolinità per diventare capo di Stato. È il caso delle costituzioni marocchina (art. 20), kuwaitiana (art. 4), giordana (art. 28). L'articolo 40 della costituzione tunisina dice: "Può presentarsi alla Presidenza della Repubblica ogni tunisino […]" L'articolo 83 della costituzione siriana esige che il candidato alla presidenza sia "arabo siriano". Bisogna dedurre che i termini "tunisino" e "siriano" siano relativi sia all'uomo che alla donna?

Saqr, un autore egiziano, scrive che il potere supremo è limitato agli uomini per le ragioni citate in merito al diritto di voto e di eleggibilità della donna. Cita anche il Corano: "Dicemmo: O Adamo, in verità quello è un nemico manifesto, per te e per la tua sposa. Bada a che non vi tragga, entrambi, fuori dal Paradiso, ché in tal caso saresti infelice" (20:117). L'ultimo passaggio "ché in tal caso saresti infelice" è rivolto unicamente ad Adamo, e non a sua moglie. Saqr ne deduce che l'uomo è il sesso forte, e il forte non deve sottomettersi al debole. Aggiunge che la missione religiosa è stata affidata ai soli uomini perché sono i soli capaci di assumersi l'incarico di annunciare il messaggio, di eseguirne le norme e di riformare la società[4].

In una fatwa ufficiale diffusa il 27 gennaio 2007 da numerosi giornali arabi[5], il Grande Muftì d'Egitto, 'Ali Jum'ah, afferma che il diritto musulmano non permette alla donna di diventare capo di uno Stato musulmano perché una delle sue funzioni è di dirigere la preghiera, ciò che la donna non può fare. Può invece svolgere le altre funzioni pubbliche, eleggere ed essere eletta al parlamento se è in grado di conciliare le sue funzioni di sposa e di madre con la sua funzione di parlamentare, e se è in grado di rispettare le regole di decenza islamiche (portare il velo, indossare abiti non scollati, e non trovarsi sola con un uomo).

b) Ministro

Il diritto musulmano distingue tra un ministro procuratore con pieni poteri, e un ministro esecutore che può solamente eseguire gli ordini. Mawerdi (d. 1058), esclude la donna dalle due categorie. Altri ammettono che una donna possa svolgere la funzione di ministro esecutore, ma quella soltanto.

1 'Uthman: Ri'asat al-dawlah fil-fiqh al-islami, p. 156-158.
2 Al-'Ayli: Al-hurriyyat al-'ammah, p. 288.
3 Ivi, p. 84-86.
4 Saqr: Al-usrah taht ri'ayat al-islam, vol. 2, p. 452-453.
5 V. per esempio Al-'Arabiyyah: www.alarabiya.net/Articles/2007/01/27/31122.htm.

La donna araba ha svolto a più riprese la funzione di ministro. Malgrado ciò, gli autori islamici continuano a riproporre le argomentazioni classiche, raffinandole.

Saqr scrive che la donna non può occupare questa funzione perché non può né mantenere i segreti, né riportare i detti con precisione; non ha la presenza di spirito necessaria ad evitare le trappole di quelli che vogliono sottrarle delle informazioni segrete. Questa incapacità a mantenere i segreti si costata anche fra le donne di Maometto (66:3). Ne conclude che non è saggio affidare a una donna tali funzioni delicate[1].

c) Direzione dell'esercito

'Ayshah, la moglie di Maometto, ha condotto un esercito di tremila uomini contro 'Ali (d. 661) per vendicare il sangue del Califfo 'Uthman (d. 656). Tuttavia ciò le è stato rimproverato: non aveva il diritto di lasciare la casa secondo il Corano.

I giuristi musulmani affermano che la donna non può diventare capo dell'esercito. È dispensata anche dal servizio militare. Maometto dice: "Lo jihad della donna è il suo pellegrinaggio". Numerose donne, tuttavia, hanno partecipato ai combattimenti per curare i feriti e per fare da mangiare ai soldati. Certe erano armate e facevano uso delle loro armi quando erano attaccate.

Nei tempi moderni, le donne arabe hanno preso parte alle guerre di indipendenza sia in Algeria che in Palestina. In Libia, sono costrette a svolgere il servizio militare. La Commissione di fatwa egiziana, tuttavia, condanna il reclutamento delle donne in seno all'esercito come soldatesse, pure affermando che servono come infermiere. La fatwa aggiunge che ciò non impedisce loro di difendersi, di difendere le loro case e il loro paese in caso di aggressione. Ricorda che le infermiere erano armate nei primi tempi dell'islam[2]. Questa opinione è reiterata da Al-Ghazali[3].

d) Giudice

La maggioranza dei giuristi classici è contro la concessione del potere giudiziario alla donna. Invocano:

- Il detto di Maometto: "Una nazione che affidi i suoi affari ad una donna non potrà mai conoscere il successo".
- L'interdizione alla donna di mischiarsi agli uomini a viso scoperto;
- Il seguente detto di Maometto: "I giudici sono tre: uno è in paradiso e due sono all'inferno. L'uomo che conosce la verità e giudica in conformità è in paradiso; l'uomo che conosce la verità ma giudica con iniquità è all'inferno così come l'uomo che giudica tra la gente con ignoranza". Il detto parla di uomini; le donne sono dunque escluse.

Solo Al-Tabari (d. 923) avrebbe ammesso che la donna faccia il giudice. Dice che il detto di Maometto dell'insuccesso è limitato al solo potere supremo. Mawerdi (d. 1058) rigetta questo parere e dice che la donna non ha il potere di testimoniare da sola secondo il Corano; dunque non può giudicare. Cita anche il versetto della su-

---

1 Saqr: Al-usrah taht ri'ayat al-islam, vol. 2, p. 465-466.
2 Al-fatawa al-islamiyyah min dar al-ifta' al-masriyyah, vol. 7, 1982, p. 2469-2470.
3 Al-Ghazali: Qadaya al-mar'ah, p. 170-171.

premazia dell'uomo rispetto alla donna (2:228). Abu-Hanifah (d. 767) permette alla donna di esercitare la funzione di giudice là dove la sua testimonianza è permessa: affari commerciali, diritto civile o diritto penale (eccetto le pene musulmane poiché la sua testimonianza non è ammessa per questi reati)[1].

Saqr, autore egiziano, scrive che è preferibile che la donna non faccia il giudice. Questa funzione esige uno spirito preciso, dei nervi saldi e molto tempo per pronunciare le sentenze. Invoca l'interdizione al giudice di sedere se ha fame o sonno o se è in collera per non compromettere l'equità del giudizio. Questa interdizione dovrebbe allentarsi per le donne a causa delle loro regole mensili che influenzano il loro piano psichico[2].

Intervengono qui anche gli impedimenti generali relativi al lavoro della donna: non deve mischiarsi agli uomini, né lavorare se ciò non è necessario, né fare concorrenza agli uomini; deve di preferenza occuparsi dei figli. Si cita qui il versetto del Corano che riporta la storia di Mosè con le due ragazze che abbeveravano il loro gregge (28:23-24)[3].

Una fatwa del Grande Sceicco dell'Azhar 'Abd-al-Halim Mahmud dice che la donna non ha il diritto di svolgere la funzione di giudice; quello che la nomina a giudice diventa colpevole per quanto attiene al diritto musulmano. Secondo questa fatwa, è sbagliato credere che la scuola dell'imam Abu-Hanifah (d. 767) le abbia permesso di diventare giudice. Questa scuola non fa che convalidare il giudizio di una donna nominata da un governatore, violando le norme musulmane[4]. In una fatwa ufficiale diffusa il 27 gennaio 2007 da numerosi giornali arabi[5], il Grande Muftì d'Egitto, 'Ali Jum'ah, afferma anche lui che la donna non può occupare la carica di giudice, secondo la maggioranza dei giuristi, a causa del versetto: "Gli uomini sono superiori alle donne" (4:34). Al-'Ayli permette alla donna di diventare giudice per i giovani e per gli affari femminili, perché è più portata degli uomini in questo campo[6]. In Giordania, il regolamento dell'istituto della magistratura non esclude le donne, ma tutte le candidate vengono bocciate all'esame di ammissione. Quasi fosse un caso.

Segnaliamo tuttavia che il Presidente Mubarak ha nominato il 31 dicembre 2002 una donna quale giudice della corte costituzionale. Questo rappresenta "l'eccezione che conferma la regola". Difatti, contrariamente a quanto viene affermato negli articoli 11 e 40 della costituzione egiziana, le donne continuano ad essere discriminate in merito alla carica di giudice. Il formulario da riempire per essere nominato procuratore o consigliere di Stato, tappa indispensabile per diventare giudice, pone la condizione che i candidati siano di sesso maschile[7].

---

1 Saqr: Al-usrah taht ri'ayat al-islam, vol. 2, p. 467-470.
2 Ivi, vol. 2, p. 470.
3 Mahmud: Huquq al-mar'ah, p. 61-65.
4 Mahmud: Fatawa al-imam 'Abd-al-Halim Mahmud, vol. I, 1981, p.372.
5 V. Al-'Arabiyyah: www.alarabiya.net/Articles/2007/01/27/31122.htm.
6 Al-'Ayli: Al-hurriyyat al-'ammah, p. 301.
7 Una lettera circolare per email emessa dall'Arab Center for the Independence of Judiciary and Legal Profession (ACIJLP) del 5 gennaio 2005 domanda la modifica di questo formulare.

III. Diritto all'educazione

1) Diritto musulmano

L'educazione della donna deve essere impartita in funzione del lavoro che si suppone lei svolgerà. Quelli che sono favorevoli al lavoro della donna affermano che l'islam invita ad acquisire conoscenza. Dicono che il Corano menziona più di 850 volte, senza fare distinzioni tra uomini e donne, questo concetto e i suoi derivati. Aggiungono che la storia musulmana ha contemplato delle donne letterate che gestivano dei saloni frequentati da scienziati[1].

I giuristi classici non si sono occupati del diritto della donna all'educazione. Ma dei versetti e dei detti di Maometto sono citati oggi per sostenere punti di vista contraddittori. Si ritrovano qui gli stessi problemi incontrati nel dibattito sul diritto al lavoro e in quello sui diritti civili: il dovere della donna di non mischiarsi agli uomini, di non lasciare la sua casa e di non svelarsi. È ciò che vedremo nei punti seguenti, attraverso gli esempi egiziano e saudita.

2) Situazione attuale

La donna araba ha accesso oggi a tutti i campi del sapere. Ma alcune fonti indicano che il tasso d'analfabetismo è molto elevato tra le donne: il 98.4% in Yemen del Nord, il 97% in Marocco, l'89% in Algeria, il 78% in Egitto. In tutti gli altri paesi, questa percentuale supera il 50% salvo in Libano e in Giordania dove è del 49.5%. Solamente il 2% delle donne ottiene la maturità[2]. Sebbene la percentuale di ragazze che seguono corsi pre-universitari sia in aumento, questa rimane nettamente inferiore a quella dei ragazzi, con uno scarto del 20%. Questa differenza si accentua ancor più a livello di studi universitari. In sei paesi arabi, le ragazze che vanno all'università costituiscono circa il 40% del numero totale degli studenti. Negli altri paesi, questa percentuale è ancora più bassa[3]. La religione ha dato il suo contributo perché le cose stessero così, ma potrebbe servire anche per spingere le donne alla formazione, come è affermato in un'inchiesta fatta in Giordania[4].

A) Situazione in Egitto

Per far fronte al pericolo e allo shock culturale occidentale, nonché per realizzare le sue ambizioni militari espansionistiche, Muhammad 'Ali, governatore dell'Egitto dal 1805 al 1849, intraprese un vasto progetto di ammodernamento dell'Egitto. Fece venire dei professori dall'Occidente e mandò lì degli studenti, particolarmente in Francia. Ciò provocò un'opposizione da parte degli sceicchi dell'Azhar perché ci videro una concorrenza al loro sapere e un pericolo per il loro potere[5]. Il grande Sceicco fece una fatwa che vietava alle ragazze di studiare come infermiere per paura che soggiogassero gli uomini. Muhammad 'Ali gli giocò allora un brutto tiro. Mentre erano in una seduta pubblica, gli mandò qualcuno per informarlo che uno scorpione aveva morso la sua donna nel suo sesso. Vedendo lo sceicco agitarsi, gli

---

1 Harb: Istiqlal al-mar'ah fil-islam, p. 200.
2 Zahir: Al-mar'ah al-'arabiyyah, p. 125.
3 Sarah: Al-tarbiyah al-'arabiyyah, p. 48, 58, 59, 63, 298-300.
4 Zahir: Al-mar'ah al-'arabiyyah, p. 120.
5 'Ali: Tarikh al-tarbiyah wal-ta'lim fi Masr, p. 298 e 336-339.

propose di mandare dalla sua donna un medico francese, ciò che lo sceicco accettò. Approfittando di questa situazione, gli chiese come potesse permettere a un medico francese di visitare la sua donna mentre vietava alle ragazze egiziane di studiare come infermiere. Lo sceicco cedette[1].

La prima scuola statale per ragazze fu aperta nel 1872 dalla terza moglie di Isma'il Pacha. In questo anno, Rifa'ah Al-Tahtawi (1801-1877), un cappellano musulmano che accompagnava gli studenti egiziani mandati in Francia, scrisse un libro sulla scolarizzazione delle ragazze e dei ragazzi. Considerò l'insegnamento alle ragazze come un diritto di cui non dovrebbero essere private. Un tale insegnamento, scrive, rende più felici i matrimoni, influenza positivamente il carattere dei figli, permette alla donna di trovare un lavoro in caso di necessità. Ricordò anche che al tempo di Maometto le donne insegnavano a scrivere e a leggere ad altre donne.

La prima università fu aperta nel 1908, venne trasformata nel 1925 in università statale, ed è l'attuale università del Cairo. Gli sceicchi dell'Azhar si opposero allora all'accesso di ragazze a questa università. Ma le cose sono cambiate e anche l'università dell'Azhar vi si è adattata. Nel 1961, quest'ultima si è dotata di tutti i campi del sapere, compresi medicina e agricoltura, facoltà aperte tanto agli uomini quanto alle donne, ma in classi separate.

Malgrado ciò, certi autori musulmani non esitano ancora oggi a vedere nel permettere alla donna di essere istruita, un complotto occidentale contro l'islam e i suoi valori[2]. Nelle campagne, i religiosi musulmani continuano a predicare che la donna deve rimanere a casa. Citano a questo proposito Maometto che dice: "Non insegnate loro la scrittura, ma solamente la tessitura e la recitazione del capitolo *al-nur*"[3]. È il capitolo 24 del Corano che prevede delle sanzioni in caso di dissolutezza e di calunnia e che vieta alle donne di frequentare gli uomini.

Considerando le campagne come eccezione, la maggioranza dei religiosi musulmani egiziani ammette che le ragazze siano scolarizzate, pur prevedendo dei programmi di studio particolari per esse. Uno di loro scrive che non nega che la donna abbia un cervello e una capacità di comprensione simile all'uomo; ciò che conta è però dirigere la donna verso i campi del sapere che corrispondono alla sua natura. La donna è nata per essere sposa e madre: l'educazione deve aiutarla a svolgere meglio queste due mansioni. Questo autore permette alla donna di studiare medicina o di diventare maestra se la necessità l'esige, perché è preferibile che sia una donna a curare e a formare un'altra donna. Certo, dice, gli altri campi non sono vietati, ma è vietato farvi accedere le donne poiché non c'è interesse a farlo[4].

Al momento di sapere perché i musulmani educhino le loro ragazze, due coautori egiziani rispondono: "Per prepararle a ubbidire a Dio, a gestire la loro casa, a vegliare sui loro mariti e a allevare i loro figli". Questi obiettivi determinano il tipo di sapere che devono acquisire le ragazze, e cioè: le scienze religiose, la lingua araba, i mestieri che hanno a che fare con i lavori domestici (cucito, tecnica di conserva-

---

1. Harb: Istiqlal al-mar'ah fil-islam, p. 205.
2. V. p. es. Al-Muqaddam: 'Awdat al-hijab.
3. Harb: Istiqlal al-mar'ah fil-islam, p. 199.
4. Khuli: Al-islam wal-mar'ah, p. 212-217.

zione degli alimenti, ecc.). Determinano anche il numero di anni di studio: quattro anni in linea di massima, tra 6 e 9 anni. Se lo Stato giudica necessario che certe ragazze proseguano i loro studi per specializzarsi in una materia femminile, bisogna che crei per loro un'università per corrispondenza che permetta di seguire i corsi da casa attraverso la televisione e la radio. Ciò risparmierà loro l'utilizzo di mezzi di trasporto affollati, e eviterà loro l'obbligo di mischiarsi agli uomini, truccarsi o vestirsi in modo eccitante per le passioni[1].

Si costata così come la promiscuità costituisca un vero problema, negli ambienti religiosi musulmani. Capita spesso che gli integralisti se la prendano violentemente con i professori, talvolta picchiandoli, perché esigono da questi ultimi una separazione netta tra i due sessi entro le sale in cui si tengono i corsi.

B) Situazione in Arabia saudita

In Arabia saudita, le ragazze hanno cominciato a beneficiare di educazione primaria nel 1942 in scuole private. Ma è solamente nel 1960 che fu aperta la prima scuola statale per ragazze di cui l'educazione è affidata a un organismo religioso speciale chiamato *Direzione generale dell'educazione delle ragazze*[2]. Questo organismo è composto interamente da uomini[3].

In questo paese, l'insegnamento universitario delle ragazze è iniziato nel 1961 quando l'università di Riad ha permesso alle ragazze di seguire dei corsi per corrispondenza relativi alle facoltà di lettere e di amministrazione. È solamente nel 1971 che fu aperta la prima facoltà di pedagogia per ragazze. Attualmente, le ragazze hanno accesso a tutti i campi del sapere. L'insegnamento è assicurato in gran parte grazie a docenti non sauditi, particolarmente a livello universitario[4]. Gli insegnanti maschi non hanno contatto diretto con le studentesse: danno i loro corsi attraverso un circuito mediatico chiuso, oppure i loro corsi, impartiti direttamente agli studenti, vengono trasmessi alle studentesse tramite microfono. Le domande vengono poste tramite telefono. Le studentesse dispongono di una loro biblioteca[5].

È importante segnalare l'esistenza di un dibattito aperto, in merito all'educazione delle ragazze, in questo paese conservatore. Lasciando da parte il punto di vista estremista, patologico, secondo cui la scuola "è una macelleria dell'onore"[6], riassumiamo qui il punto di vista di un esperto saudita della *Direzione dell'educazione delle ragazze*. Per questo perito, due detti di Maometto devono guidare l'educazione delle ragazze:

- L'acquisizione del sapere è un dovere per ogni musulmano.
- Il sapere ha tre supporti: un versetto coranico chiaro, un detto (di Maometto) relativo alla ripartizione dell'eredità e uno relativo all'equa ripartizione dei doveri. Tutto il resto è superfluo.

---

1 'Abduh e Yahya: Al-'amal fil-islam, p. 229-231.
2 Al-Bakr: Al-mar'ah al-su'udiyyah wal-ta'lim, p. 28-32.
3 Rida: Al-siyasat al-ta'limiyyah, p. 91-92.
4 Al-Bakr: Al-mar'ah al-su'udiyyah, p. 136.
5 Ivi, p. 139-140.
6 Al-Jaza'iri: Ila al-fatat al-su'udiyyah, p. 20 (l'autore è l'oratore della Moschea del Profeta in Medina).

Il mondo musulmano, spiega, ha importato dall'Occidente il principio d'istruzione delle ragazze, con tutti i suoi pro e contro. L'uomo occidentale egoista ha rifiutato di pagare le spese per sua moglie e per sua figlia. Queste sono state costrette così a lavorare per sopravvivere. I programmi educativi, perciò, sono stati gli stessi per ragazzi e ragazze, ed hanno prodotto così delle donne senza femminilità. La donna si è dedicata alla società al posto di dedicarsi alla famiglia[1]. Questo sistema ha fatto della donna una funzionaria che corre dietro al lavoro mentre l'islam bada ad assicurare il mantenimento della donna dal ventre di sua madre fino alla tomba affinché possa assumere pienamente la sua funzione secondo l'ordine divino: "Rimanete con dignità nelle vostre case e non mostratevi come era costume ai tempi dell'ignoranza. Eseguite l'orazione, pagate la decima e obbedite a Dio e al suo Inviato. O gente della casa [del Profeta], Dio non vuole altro che allontanare da voi ogni sozzura e rendervi del tutto puri. E ricordate i versetti di Dio che vi sono recitati nelle vostre case e la saggezza. In verità Dio è perspicace e ben informato" (33:33-34). Maometto disse: "Le migliori donne che cavalcano i cammelli sono le donne affabili della tribù coraiscita; sono più tenere verso i loro figli, e le migliori custodi dei beni dei loro mariti"[2].

L'educazione della donna, aggiunge l'esperto saudita, deve essere conforme ai criteri che reggono la morale musulmana, ovvero: l'interdizione della promiscuità tra uomini e donne, dalle classi primarie fino alla fine dell'insegnamento universitario. Non si può a questo proposito sostenere che i bambini sono innocenti. Una volta cresciuti, si sentirebbero frustrati per il fatto di essere separati dai loro amici del sesso opposto, e comincerebbero a considerare i loro genitori come nemici. Per quanto riguarda l'insegnamento universitario, ricorda che pure negli Stati Uniti ci s'incammina verso le classi separate: 108 facoltà e università americane sono unisex di cui 79 riservate alle ragazze, e 28 ai ragazzi[3].

Per questo esperto, bisognerebbe stabilire un insegnamento differenziato secondo il genere, a causa dei diversi compiti svolti dalle une e dagli altri in senso alla società. La donna deve rimanere a casa e incaricarsi dell'insegnamento religioso in virtù dei versetti 33:33-34 suddetti. La donna non ha libertà di scelta in questo campo: "Quando Dio e il suo Inviato hanno decretato qualcosa, non è bene che il credente o la credente scelgano a modo loro. Chi disobbedisce a Dio e al suo Inviato palesemente si travia" (33:36)[4]. Il programma ideale secondo questo esperto sarebbe come segue:

- Scuola elementare (i primi sei anni): in questa tappa, l'alunno deve disporre solamente di un Corano, di un quaderno e di una matita. Attraverso il Corano, apprenderà la geografia, la storia dei profeti, la botanica, la lingua araba e la matematica (grazie ai calcoli per la divisione ereditaria). Questa tappa è la stessa per ragazzi e ragazze.

---

1 Ghadban: Hukm ta'lim al-nisa', p. 15-18.
2 Ivi, p. 21-22.
3 Ivi, p. 25-30.
4 Ivi, p. 31-34.

- Scuola intermedia (dal settimo al nono anno): l'insegnamento deve occuparsi dei riti devozionali, dell'interpretazione del Corano, del diritto musulmano, dei dogmi religiosi, della storia e della geografia musulmana. Si aggiungono le materie scientifiche. Questa tappa è pure la stessa per ragazzi e ragazze.
- Scuola secondaria (dal decimo al dodicesimo anno): qui la ragazza deve seguire un programma speciale. Oltre alle materie religiose e letterarie, studierà l'educazione femminile, la pedagogia infantile, e i suoi doveri di donna. Se sceglie l'opzione scientifica, si insisterà sulla botanica, ma si può lasciare da parte la geometria, l'algebra, la fisica e la chimica, o insegnargliele in modo sommario in quanto non hanno a che vedere con la vita pratica della donna.
- L'università: questa tappa non è fondamentale perché a questa età la donna dovrebbe essere in linea di massima sposata. Ritardare il matrimonio dopo i 20 anni, con il pretesto di dover prima studiare, non è naturale e non corrisponde allo spirito dell'islam. Le ragazze molto intelligenti potranno studiare tuttavia per diventare maestre o medici, per insegnare alle donne e curarle. Qualsiasi altro studio è contrario alla natura della donna e al ruolo che deve svolgere. Tutto ciò che impedisce alla donna di assumersi le sue responsabilità deve essere considerato come vietato[1].

Si costata anche qui che la promiscuità dei generi rimane una preoccupazione costante. Una donna saudita scrive che il governo deve vietare alle ragazze saudite d'iscriversi alle scuole, alle facoltà o alle università straniere miste, e deve imporre loro di portare l'abito musulmano[2].

---

[1] Ivi, p. 35-46.
[2] Hammad: Masirat al-mar'ah, p. 105.

Bibliografia

Ci limitiamo in questa bibliografia a segnalare i lavori e i documenti citati nelle note. Indichiamo per quanto possibile la data di decesso degli autori, secondo l'era cristiana, perché il lettore possa localizzarli nel tempo. Per la trascrizione, cfr. le "Osservazioni generali" all'inizio del presente libro. La lettera 'ayn (') iniziale non viene considerata nell'ordine alfabetico, ma viene invece presa in considerazione la lettera che la segue.

'Abd-al-'Al, Muhammad 'Abd-al-Latif: 'Uqubat al-i'dam, dirasah muqaranah fil-qanun al-wad'i wal-shari'ah al-islamiyyah, Dar al-nahdah al-'arabiyyah, il Cairo, 1989.

'Abd-al-Fadil, Mahmud: Al-khadi'ah al-maliyyah al-kubra, Dar al-mustaqbal al-'arabi, il Cairo, 1989.

'Abd-al-Hadi, Abu-Sari Muhammad: Ahkam al-at'imah wal-dhaba'ih fi al-fiqh al-islami, Dar al-jil, Beirut; Maktabat al-turath al-islami, il Cairo, 2ª ed., 1986.

'Abd-al-Hamid, Jamal Mustafa: Al-sa'iqah al-azhariyyah li-ibadat al-khawatir al-shaytaniyyah rad 'ala kitab khawatir muslim fil-mas'alah al-jinsiyyah, Maktabat al-imam Al-Bukhari, Isma'iliyyah, 1992.

'Abd-al-Karim, Fathi: Al-dawlah wal-siyadah fil-fiqh al-islami, Maktabat Wahbah, il Cairo, 1977.

'Abd-al-Khaliq, 'Abd-al-Rahman: Ahkam al-taswir fil-shari'ah al-islamiyyah, 2ª ed., 1415 h, in: http://salafi.net/books/hbook18.html

'Abd-Allah, Ahmad 'Ali: Al-shakhsiyyah al-i'tibariyyah fil-fiqh al-islami, Al-dar al-sudaniyyah lil-kutub, Khartum, 1990.

'Abd-Allah, 'Uthman Husayn: Al-zakat al-daman al-ijtima'i al-islami, Al-wafa', Mansurah e il Cairo, 1989.

'Abd-al-Majid, Rida 'Abd.al-Halim: Al-himayah al-qanuniyyah lil-janin al-bashari, Dar al-nahdah al-'arabiyyah, il Cairo, 2ª ed., 2001.

'Abd-al-Malik, Amir Sulayman: Al-ta'minat al-ijtima'iyyah fil-duwal al-'arabiyyah, Dar al-'ilm lil-malayin, Beirut, 1990.

'Abd-al-Raziq, Abu-Bakr: Al-khitan: ra'y al-din wal-'ilm fi khitan al-awlad wal-banat, Dar al-i'tisam, il Cairo, 1989.

'Abd-al-Salam, Seham: Khitan al-inath bi-aydi al-atibba intihak li-adab al-mihnah, in: Nadwat khitan al-inath (v. la bibliografia), p. 25-30.

'Abd-al-Tawwab, Mu'awwad: Mawsu'at al-ahwal al-shakhsiyyah, Al-ma'arif, Alessandria, 1984.

'Abduh, 'Isa; Yahya, Ahmad Isma'il: Al-'amal fil-islam, Dar al-ma'arif, il Cairo, 1983.

'Abduh, Issa; Yahya, Ahmad Isma'il: Al-mulkiyyah fil-islam, Dar al-ma'arif, il Cairo, 1984.

'Abduh, Muhammad (d. 1905): Al-a'mal al-kamilah, Al-mu'assasah al-'arabiyyah lil-dirasat wal-nashr, Beirut, 2ª ed., 1980.

'Abduh, Muhammad (d. 1905): Tafsir al-manar, Dar al-ma'rifah, Beirut, 1980.

Abhath wa-a'mal mu'tamar al-zakat al-awwal, organizzato da Bayt al-zakat, Kuwait, 30 aprile - 2 maggio 1984.

Abi-Chahla, Habib: Extinction des capitulations en Turquie et dans les régions arabes, Piccart, Parigi, 1924.

Abou Al-Serour, Gamal: Al-in'ikasat al-akhlaqiyyah lil-abhath al-khassah bil-ajinnah al-bashariyyah, Organisation islamique pour l'éducation, les sciences et la culture, Rabat, 2001.

Abou Yousof Ya'koub (d. 798): Le livre de l'impôt foncier (kitab al-kharadj), trad. et annoté par E. Fagnan, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Parigi, 1921.

Abu-al-'Ala, Husayn 'Abd-al-Majid Husayn: Fiqh al-riba, Matba'at al-amanah, il Cairo, 1989.

Abu-Da'ud (d. 888): Sunan Abu-Da'ud, CD Al-'alamiyyah, Beirut, 1991-1996.

Abu-Da'ud (d. 888): Sunan Abu-Da'ud, in: Al-kutub al-sittah, Dar al-salam, Riad, 1999.

Abu-Haif, 'Abd-al-Hamid: Al-Qanun al-duwali al-khas, 2ª ed. Matba'at al-sa'adah, il Cairo, 1927.

Abu-Hayyan, Muhammad Ibn-Yusuf (d. 1344): Al-bahr al-muhit, Matba'at al-sa'adah, il Cairo, 1328 h.

Abu-Isma'il, Salah: Al-shahadah, Dar al-i'tisam, il Cairo, 2ª edizione, 1984.

Abu-'Ubayd, Al-Qasim Ibn-Sallam: Kitab al-amwal, Dar al-hadathah, Beirut, 1988.

Abu-Yusuf (d. 798): Kitab al-kharaj, Dar al-ma'rifah, Beirut [1985?].

Abu-Zahrah, Muhammad (d. 1974): Al-ahwal al-shakhsiyyah, qism al-zawaj, il Cairo, 2[a] ed., 1950.
Abu-Zahrah, Muhammad: Al-Mulkiyyah wa-nadhariyyat al-'aqd fil-shari'ah al-islamiyyah, Dar al-fikr al-'arabi, il Cairo 1977.
Abu-Zahrah, Muhammad: Tandhim al-usrah wa-tandhim al-nasl, Dar al-fikr al-'arabi, il Cairo, 1976.
'Adawi, 'Abd-al-Rahman: Khitan al-banat, in: 'Abd-al-Raziq: Al-khitan (v. la bibliografia), p. 97-98.
Adilbi, Muhammad Munir: Qatl al-murtad al-jarimah al-lati harramaha al-islam, Silsilat al-islam al-ladhi yajhalun, s. e., Damasco, 1991.
'Afifi, Muhammad: Murshid al-hayran fi 'amaliyyat al-khitan, in: Majallat al-hilal, aprile 1971, p. 120-126. Testo nell'annesso 21 in: Aldeeb Abu-Sahlieh: Khitan (v. la bibliografia).
Aghion, Raoul e Feldman, I. R.: Les actes de Montreux, abolition des capitulations en Égypte, Pedoue, Parigi, 1937.
Ahkam al-dhabh wal-luhum al-mustawradah min al-kharij, majmu'at min al-fatawa, Dar al-thaqafah, Riad, 1979
Ahmad Ibn-Hanbal (d. 855): Musnad Ahmad, CD Al-'alamiyyah, Beirut, 1991-1996.
Ahmad, Ahmad; Al-Qadi, 'Adil: Dunya al-shabab, hiwarat ma' samahat Ayat-Allah Al-Sayyid Muhammad Husayn Fadl-Allah, Al-'Arif lil-Matbu'at, Beirut, 1995.
Ahmad, Anwar: Ara' 'ulama' al-din al-islami fi khitan al-inath, Al-jam'iyyah al-masriyyah lil-wiqayah min al-mumarasat al-darrah, il Cairo, 1989.
Ahmad, Halaly 'Abd-al-Allah: Al-himayah al-jina'yyah lil-akhlaq min dhahirat al-inhiraf al-jinsi, Dar al-nahdah al-'arabiyyah, il Cairo, 1996.
Ahmad, Hamad Ahmad: Nahwa qanun muwahhad lil-jiyush al-islamiyyah, Maktabat al-Malik Faysal al-islamiyyah, [Doha?] 1988.
Al-'Abbadi, 'Abd-al-Salam Da'ud: Al-mulkiyyah fil-shari'ah al-islamiyyah, Maktabat al-aqsa, Amman, 1974.
Al-Abshihi, Shihab-al-Din Ibn-Ahmad (d. 1446): Al-mustatraf fi kul fannin mustadhraf, Manshurat dar maktabat al-hayat, Beirut, 1994.
Al-Ahadith al-qudsiyyah, Al-Majlis al-a'la lil-shu'un al-islamiyyah, il Cairo, 6[a] ed., 1986.
Al-'Alayli, 'Abd-Allah (d. 1996): Ayn al-khata': tashih mafahim wa-nadhrah jadidah, Dar al-jadid, Beirut, 2[a] ed., 1992.
Al-A'mal al-tahdiriyyah li-dustur, 1953 (inedito).
Al-'Amili, Muhammad (d. 1692): Wasa'il al-shi'ah ila tahsil masa'il al-shari'ah, Al-maktabah al-islamiyyah, Teheran, 1982.
Al-Ansari, Shams-al-Din (d. 1596): Nihayat al-mihtaj fi sharh al-minhaj, Maktabat Al-Halabi, il Cairo, s.d.
Al-Aqfahsi, Ahmad: Kitab li-ma yahil wa-yuharram min al-hayawan, Dar al-kutub al-'ilmiyyah, Beirut, 1996.
Al-Aqtash, 'Abd-al-Majid Muhammad: Abu-Dhar wa-ara'uh fil-siyasah wal-iqtisad, Maktabat Al-Aqsa, Amman, 1981.
Al-Arsidah wal-madyuniyyah al-'arabiyyah lil-kharij, Muntada al-fikr al-'arabi, Amman, 1987.
Al-'Ashmawi, Muhammad Sa'id: Al-riba wal-fa'idah fil-islam, Sina lil-nashr, il Cairo, 1988.
Al-'Ashmawi, Muhammad Sa'id: Al-shari'ah al-islamiyyah wal-qanun al-masri, dirasah muqaranah, Maktabat Madbuli, il Cairo, 1986.
Al-'Awwa, Muhammad Salim: Khitan al-banat laysa sunnah wa-la makrumah, in: Jaridat al-sha'b, 18 novembre 1994. Testo anche in: Ramadan: Khitan al-inath (v. la bibliografia), p. 13-24 e nell'annesso 12 in: Aldeeb Abu-Sahlieh: Khitan (v. la bibliografia).
Al-'Ayli, 'Abd-al-Hakim Hasan: Al-hurriyyat al-'ammah, Dar al-fikr al-'arabi, il Cairo, 1974.
Al-Azraqi (d. v. 865): Akhabar Makkah wa-ma ja' fiha min al-athar, in: http://www.alwaraq.com/
Al-Bahiy, Muhammad: Ra'y al-din bayn al-sa'il wal-mujib fi kul ma yuhim al-muslim al-mu'asir, Maktabat Wahbah, il Cairo, 1979.
Al-Bahuti, Mansur (d. 1641): Kashshaf al-qina' 'an matn al-iqna', 'Alam al-kutub, Beirut, 1983.
Al-Baji, Abu-al-Walid (d. 1081): Kitab al-muntaqa sharh Muwatta' al-imam Malik, Matba'at dar al-sa'adah, il Cairo, 1332 h.
Al-Bakr, Fawziyyah: Al-mar'ah al-su'udiyyah wal-ta'lim, Al-Da'irah lil-i'lam, Riad, 1988.
Al-Balshi, Lutfi Ahmad: Qubul al-makhatir al-riadiyyah wa-dawruh fi tahdid al-mas'uliyyah al-madaniyyah, Tesi della Facoltà di diritto d'Ain Shams, il Cairo, 1994.

Al-Banna, Jamal: Al-riba wa-'ilaqatuh bil-mumarasat al-masrifiyyah wal-bunuk al-islamiyyah, Dar al-fikr al-islami, il Cairo, 1986.
Al-Banna, Jamal: Kitab hurriyyat al-i'tiqad fil-islam, Al-maktab al-islami, Beirut e Damasco, 2[a] ed., 1981.
Al-Banna, Muhammad: Ra'y, in: Majallat liwa' al-islam, no 1, anno 5, 1951, in: 'Abd-al-Raziq: Al-khitan (v. la bibliografia), p. 79-80.
Al-Bar, Muhammad 'Ali: Al-janin al-mushawwah wal-amrad al-wirathiyyah: al-asbab wal-'alamat wal-ahkam, Dar al-qalam, Damasco e Dar al-manar, Jeddah, 1991.
Al-Bar, Muhammad 'Ali: Al-khitan, Dar al-manar, Jeddah, 1994.
Al-Bar, Muhammad 'Ali: 'Amal al-mar'ah fil-mizan, Al-Dar al-su'udiyyah, Jeddah, 3[a] ed., 1987.
Al-Bar, Muhammad 'Ali: Khalq al-insan bayn al-tib wal-Qur'an, Al-dar al-su'udiyyah, Jeddah, 10[a] ed., 1995.
Al-Bayhaqi, Abu-Bakr (d. 1066): Al-sunan al-kubra, Dar al-kutub al-'ilmiyyah, Beirut, 1994.
Al-Bayhaqi, Abu-Bakr (d. 1066): Ma'rifat al-sunan wal-athar, Jami'at al-dirasat al-islamiyyah, Karachi, 1991.
Albucasis (d. 1036): On surgery and instruments, The Welcome Institute of the history of medicine, Londra, 1973.
Al-Bukhari (d. 870): Sahih Al-Bukhari, in: Al-kutub al-sittah, Dar al-salam, Riad, 1999.
Al-Buti, Muhammad Sa'id Ramadan: Mas'alat tahdid al-nasl wiqayatan wa-'ilajan, Matba'at Al-Farabi, 2[a] ed., Damasco [1982?].
Al-Buti, Muhammad Tawfiq Ramadan: Al-taswir bayn hajat al-'asr wa-dawabit al-shari'ah, Prefazione di Muhammad Sa'id Ramadan Al-Buti, Maktabat Al-Farabi, Damasco, 2[a] ed., 1996.
Al-Dardir, Ahmad Ibn-Muhammad (d. 1786): Al-sharh al-saghir, Dar al-ma'arif, il Cairo, 1991.
Al-Darir, Al-Siddiq Muhammad Al-Amin: Al-gharar wa-atharuh fil-'uqud, Al-dar al-sudaniyyah lil-kutub, Khartum e Dar al-jil, Beirut, 1990.
Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad e Chucri, Francis.: Un code de statut personnel en Égypte: Projet commun aux chrétiens, in: Praxis juridique et religion, anno 6, vol. 1, 1989, p. 92-110.
Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad: Cimetière musulman en Occident: normes juives, chrétiennes et musulmanes, L'Harmattan, Parigi, 2002.
Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad: Circoncision masculine, circoncision féminine: débat religieux, médical, social et juridique, L'Harmattan, Parigi, 2001.
Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad: Circoncision: Le complot du silence, L'Harmattan, Parigi, 2003.
Projets de constitutions et droits de l'homme islamiques, Éditions de Paris, Parigi, 2008.
Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad: Droit familial des pays arabes, statut personnel et fondamentalisme musulman, in: Praxis juridique et religion, anno 5, vol. 1, 1988, p. 3-42.
Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad: Émirats arabes unis: Codification du droit pénal, note sur le code pénal du 20 dicembre 1987, in: Revue suisse de jurisprudence, no 10, anno 84, 15 maggio 1988, p. 186.
Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad: Introduction à la société musulmane: fondements, sources et principes, Eyrolles, Parigi, 2005.
Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad: Il diritto islamico: fondamenti, fonti, istituzioni, Carocci, Roma, 2008.
Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad: Khitan al-dhukur wal-inath 'ind al-yahud wal-masihiyyin wal-muslimin: al-jadal al-dini, Riad El-Rayyes, Beirut, 2000.
Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad: Khitan al-dhukur wal-inath 'ind al-yahud wal-masihiyyin wal-muslimin: al-jadal al-dini, wal-tibbi, wal-ijtima'i wal-qanuni, Collection Olive Branch, Beit-Jala, 2003.
Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad: La conciliation dans les pays arabes, in: La médiation: un mode alternatif de résolution des conflits?, Schulthess, Zurigo, 1992, p. 95-133.
Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad: L'art figuratif en droit juif, chrétien et musulman, in: Liberté de l'art et indépendance de l'artiste, Publications de l'Institut suisse de droit comparé, no 50, Schulthess, Zurigo, 2003, p. 113-151.
Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad: Le juge égyptien Ghurab assis entre deux chaises, in: Perméabilité des ordres juridiques, Schulthess, Zurigo, 1992, p. 173-195.

Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad: Le secret entre droit et religion: La dissimulation (taqiyyah) chez les chi'ites et les druzes, in: Les secrets et le droit, Schulthess, Zurigo, 2004, p. 27-60.
Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad: L'enseignement religieux en Égypte: Statut juridique et pratique, in: Praxis juridique et religion, anno 6, vol. 1, 1989, p. 10-41.
Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad: Les musulmans face aux droits de l'homme: religion, droit et politique, étude et documents, Winkler, Bochum, 1994.
Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad: Liberté religieuse et apostasie dans l'islam, in: Praxis juridique et religion, 3.1.1986, p. 43-76.
Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad: L'impact de la religion sur l'ordre juridique, cas de l'Égypte, non-musulmans en pays d'islam, Éditions universitaires, Friburgo, 1979.
Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad: Male and female circumcision among Jews, Christians and Muslims: religious, medical, social and legal debate, Shangri-La Publications, Warren Center, PA 19951, USA, 2001.
Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad: Mu'amarat al-samt: Khitan al-dhukur wal-inath 'ind al-yahud wal-masihiyyin wal-muslimin: al-jadal al-dini, wal-tibbi, wal-ijtima'i wal-qanuni, Dar al-Awael, Damasco, 2003.
Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad: Unification des droits arabes et ses contraintes, in: Conflits et harmonisation: mélanges en l'honneur d'Alfred E. von Overbeck, Éditions universitaires, Friburgo, 1990, p. 177-204.
Al-Dhahabi, Shams-al-Din: Al-kaba'ir, Dar al-kutub al-sha'biyyah, Beirut, s.d.
Al-Dustur, ta'liqat 'ala mawadih bil-a'mal al-tahdiriyyah wal-munaqashat al-parlamaniyyah, Matba'at Masr, il Cairo, 1940.
Al-Fakhuri, Idris: Ahkam al-zawaj fi mudawwanat al-ahwal al-shakhsiyyah, s.e., Casablanca, 1993.
Al-Fanjari, Ahmad Shawqi: Al-khitan fi al-tib wa fi al-din wa fi al-qanun, Dar al-amin, il Cairo, 1995.
Al-Farabi, Abu-Nasr: Kitab ara' ahl al-madinah al-fadilah, Dar al-mashriq, Beirut, 6ª ed., 1990.
Al-fatawa al-hindiyyah (1664-1672), Dar ihya al-turath al-'arabi, Beirut, 3ª ed., 1980.
Al-fatawa al-islamiyyah fil-qadaya al-iqtisadiyyah, Kitab al-Ahram al-iqtisadi, no 26, il Cairo, 2ª ed., aprile 1990.
Al-fatawa al-islamiyyah min dar al-ifta' al-masriyyah, Wazarat al-awqaf, il Cairo.
Al-Fawzan, Salih: Al-at'imah wa-ahkam al-sayd wal-dhaba'ih, Maktabat al-ma'arif, Riad, 1988.
Algarib, Hamid: Les banques islamiques, Economica, Parigi, 1990.
Al-Ghawwabi, Hamid: Khitan al-banat bayn al-tib wal-islam, in: Majallat liwa' al-islam, no 7, 8 e 11, anno 11, 1951, in: 'Abd-al-Raziq: Al-khitan (v. la bibliografia), p. 49-63.
Al-Ghazali, Abu-Hamid (d. 1111): Ihya' 'ulum al-din, Dar al-ma'rifah, Beirut, 1976.
Al-Ghazali, Muhammad (d. 1996): Huquq al-insan, Dar al-kutub al-hadithah, il Cairo, 2ª ed., 1965.
Al-Ghazali, Muhammad: Qadaya al-mar'ah bayn al-taqalid al-rakidah wal-wafidah, Dar al-shuruq, 4ª ed., il Cairo e Beirut 1992.
Al-Haddad, Yusuf Durrah (d. 1979): Durus qur'aniyyah: Mu'jizat al-Qur'an, in: http://www.muhammadanism.org/haddad/quran/p000.htm.
Al-Hakim, Muhammad Taqi-al-Din: Al-usul al-'ammah lil-fiqh al-muqaran, Al-majma' al-'ilmi li-ahl al-bayt, Qum, 1997.
Al-Huwaydi, Fihmi: Azmat al-wa'y al-dini, Dar al-hikmah al-yamaniyyah, Sanaa, 1988.
'Ali, 'Abd-al-Jalil Muhammad: Mabda' al-mashru'iyyah fil-nidham al-islami wal-andhimah al-qanuniyyah al-mu'asirah, 'Alam al-kutub, il Cairo, 1984.
'Ali, 'Abd-al-Mun'im Al-Sayyid: Al-wihdah al-naqdiyyah, al-'arabiyyah, Markaz dirasat al-wihdah al-'arabiyyah, Beirut, 1986.
'Ali, Musa Muhammad: Tahdid al-nasl, 'Alam al-kutub, Beirut 1985.
'Ali, Naji Al-Sharbini: Kayf tuqaddir wa-tu'addi zakat amwalak, Dar Al-Rayyan lil-turath, il Cairo, 1988.
'Ali, Sa'id Isma'il: Tarikh al-tarbiyah wal-ta'lim fi Masr, 'Alam al-kutub, il Cairo, 1985.
'Ali, Ziyad: 'Uqubat al-i'dam bayn al-ibqa' wal-ilgha', Jam'iyyat al-da'wah al-islamiyyah al-'alamiyyah, Tripoli, 1989.
Al-Jabri, 'Abd-al-Mit'al Muhammad: Jarimat al-zawaj bi-ghayr al-muslimat fiqhan wa-siyasatan, Maktabat Wahbah, il Cairo, 3ª ed., 1983.
Al-Jahidh, Abu-'Uthman (d. 868): Kitab al-hayawan, Dar al-jil, Beirut, 1996.

Al-Jamal, Abu-al-'Ala Kamal 'Ali: Nihayat al-bayan fi ahkam al-khitan, Maktabat al-imam, Al-Mansurah, 1995.
Al-Jammal, Gharib: Al-ta'min fil-shari'ah wal-qanun, Dar al-shuruq, Jeddah, 1977.
Al-Jammal, Muhammad 'Abd-al-Mun'im: Mawsu'at al-iqtisad al-islami, Dar al-kitab al-masri, il Cairo e Dar al-kitab al-lubnani, Beirut, 2ª ed., 1986.
Al-Jaza'iri, Abu-Bakr Jabir: Ila al-fatat al-su'udiyyah wal-mas'ulin 'anha, Dar Tibah, Riad, 1988.
Al-Jaza'iri, Abu-Bakr Jabir: Ya 'ulama' al-islam iftuna, Matabi' al-Rashid, Medina 1992.
Al-Jundi, Ahmad Nasr: 'Iddat al-nisa' 'aqb al-farq aw al-talaq, Dar al-kutub al-qanuniyyah, Al-Mahallah Al-kubra, il Cairo, 1995.
Al-Juzayri, 'Abd-al-Rahman: Kitab al-fiqh 'ala al-madhahib al-arba'ah, Dar al-fikr, Beirut, (s.d.).
Al-Kalini, Abu-Ja'far (d. 941): Al-furu' min al-kafi, Dar al-kutub al-islamiyyah, Teheran, 1981.
Al-Kasani (d. 1191): Kitab bada'i' al-sana'i' fi tartib al-shara'i', Dar al-kitab al-'arabi, Beirut, s.d.
Al-Khatib, Um Kulthum Yahya Mustafa: Qadiyyat tahdid al-nasl fil-shari'ah al-islamiyyah, Al-Dar al-su'udiyyah, 2ª ed., Jeddah, 1983.
Al-Khuli, Al-Bahiy: Al-islam wal-mar'ah al-mu'asirah, Dar al-qalam, Kuwait, 5ª ed., 1984.
Al-Khuli, Al-Bahiy: Al-tharwah fi dhil al-islam, Dar al-qalam, Kuwait, 4ª ed., 1981.
Al-Kilani, 'Abd-Allah 'Abd-al-Qadir: 'Uqubat al-i'dam fil-shari'ah al-islamiyyah wal-qanun al-masri, Mansha'at al-ma'arif, Alessandria, 1996.
Al-Luwayhiq, Jamil Habib: Al-tashabbuh al-munha 'anh fi al-fiqh al-islami, Dar al-Andalus, Jeddah, 1999.
Al-Maghribi, Ja'far Mahmud 'Ali: Al-himayah al-madaniyyah li-janin, in: Majallat al-huquq (Kuwait), no 2, anno 3, 2006, p. 123-155.
Al-Mahdawi, Mustafa Kamal: Al-bayan bil-Qur'an, Al-dar al-jamahiriyyah lil-tawzi' wal-i'lan, Casablanca, 1990. Testo nell'annesso 22 in: Aldeeb Abu-Sahlieh: Khitan (v. la bibliografia).
Al-Malqi, 'Ayshah Al-Sharqawi: Al-bunuk al-islamiyyah: al-tajribah bayn al-fiqh wal-qanun wal-tatbiq, Al-markaz al-thaqafi al-'arabi, Casablanca, 2000.
Al-Mannawi, Muhammad (d. 1622): Fayd al-qadir sharh al-jami' al-saghir, Dar al-ma'rifah, Beirut, 1995.
Al-Mardawi, Ala-al-Din (d. 1480): Al-insaf fi ma'rifat al-rajih min al-khilaf, Dar ihya al-turath al-'arabi, Beirut, 2ª ed., 1986.
Al-Marsafi, Sa'd: Ahadith al-khitan hijjiyyatuha wa-fiqhuha, Maktabat al-manar al-islamiyyah, Kuwait, 1994.
Al-Masri, Nash'at: Al-Ahadith al-qudsiyyah, Al-mukhtar al-islami, il Cairo, 1985.
Al-Masri, Sana': Khalf al-hijab: mawqif al-jama'ah al-islamiyyah min qadiyyat al-mar'ah, Sina lil-nashr, il Cairo, 1989.
Al-Mawdudi, Abu-al-A'la (d. 1997): Al-islam fi muwajahat al-tahaddiyat al-mu'asirah, Dar al-qalam, Kuwait, 2ª ed., 1978.
Al-mawsu'ah al-qur'aniyyah al-mutakhassisah, Wazarat al-awqaf, il Cairo, 2003.
Al-Mirdash, Faraj Zahran: Tandhim al-nasl bayn al-hal wa-hurmah, dirasah muqaranah fil-shari'ah al-islamiyyah, Dar al-ma'rifah al-azhariyyah, Alessandria, 2002.
Al-Mudhaffar, Mahmud: Al-tharwah al-ma'daniyyah wa-huquq ad-dawlah wal-fard fiha, Mansha'at al-ma'arif, Alessandria, 1990.
Al-mudhakkarah al-idahiyyah lil-iqtirah bi-mashru' al-qanun al-madani tibqan li-ahkam al-shari'ah al-islamiyyah, Majlis al-sha'b, il Cairo, 1982.
Al-mudhakkarah al-idahiyyah lil-iqtirah bi-mashru' qanun bi-isdar qanun al-'uqubat, Lajnat taqnin ahkam al-shari'ah al-islamiyyah, annesso 19, 70ª sessione di Majlis al-sha'b, 1 luglio 1982.
Al-Muhammadi, 'Ali Yusuf: Mawqif al-shar' min ijhad al-janin al-mushawwah, in: Hawliyyat kul-liyyat al-shari'ah wal-qanun (Qatar), no 11, 1993, p. 305-330.
Al-mumarasat al-taqlidiyyah al-darrah bi-sihhat al-mar'ah wal-tifl, Dalil mukafahat khitan al-inath, Jam'iyyat tandhim al-usrah, il Cairo, s.d.
Al-Munawi, 'Abd-al-Ra'uf: Kitab al-nuzhah al-zahiyyah fi ahkam al-himmam al-shar'iyyah wal-tibbiyyah, Al-Dar al-masriyyah al-lubnaniyyah, il Cairo, 1987.
Al-muntakhab min al-sunnah, Al-majlis al-a'la lil-shu'un al-islamiyyah, il Cairo, 1992.
Al-Muqaddam, Muhammad Ahmad: 'Awdat al-hijab, Dar Tibah, Riad, 1984.

Al-Musuli Ibn Mawdud, 'Abd-Allah (d. 1284): Al-ikhtiyar li-ta'lil al-mukhtar, Dar al-ma'rifah, Beirut, s.d.
Al-Najjar, 'Abd-al-Rahman: Mawqif al-islam min khitan al-inath, Al-jam'iyyah al-masriyyah lil-wiqayah min al-mumarasat al-darrah, il Cairo, 4[a] ed., 1990.
Al-Nasa'i, Ahmad Ibn-Shu'ayb (d. 303h): Kitab ishrat al-nisa', Maktabat al-turath al-islami, il Cairo, 1989.
Al-Nawawi, Abu-Zakariyya (d. 1277): Al-majmu' sharh al-muhadhdhab, Dar al-fikr, Beirut, 1990.
Al-Nawawi, Abu-Zakariyya (d. 1277): Al-minhaj fi sharh sahih Muslim, Dar al-khayr, Beirut, 1994.
Al-Nazawi, Abu-Bakr (d. 1162): Al-musannaf, Wazarat al-turath, Muscat, s.d.
Al-Qabbani, Sabri: Hayatuna al-jinsiyyah, Dar al-'ilm lil-malayin, Beirut, 32[a] ed., 1995.
Al-Qaddumi, Mu'in: Al-istinsakh wal-islam, Hi-Tech, Amman, 1998.
Al-Qadiri, 'Abd-al-Rahman: Al-khitan bayn al-tib wal-shari'ah, Dar Ibn-al-Nafis, Damasco, 1996.
Al-Qahtani, Fahd: Al-Yamani wa-Al-Su'ud, naft wa-fada'ih, Dar al-Safa, Londra, 1988.
Al-qanun al-jaza'i al-'arabi al-muwahhad, Jami'at al-duwal al-'arabiyyah, il Cairo, s.d.
Al-Qaradawi, Yusuf: Al-halal wal-haram fil-islam, Maktabat Wahbah, il Cairo, 16[a] ed., 1985.
Al-Qaradawi, Yusuf: Al-islam wal-funun, Maktabat Wahbah, il Cairo, 16[a] ed., 1985.
Al-Qaradawi, Yusuf: Al-islam wal-'ilmaniyyah wajhan li-wajh, Mu'assasat al-risalah, Beirut, 3[a] ed., 1992.
Al-Qaradawi, Yusuf: Dhahirat al-ghuluw fil-takfir, Maktabat Wahbah, il Cairo, 1990.
Al-Qaradawi, Yusuf: Fawa'id al-bunuk hiya al-riba al-haram, Dar al-sahwah, il Cairo e Dar al-wafa, Mansurah, 1990.
Al-Qaradawi, Yusuf: Fi fiqh al-awlawiyyat, dirasah jadidah fi daw' al-Qur'an wal-Sunnah, Maktabat Wahbah, il Cairo, 2[a] ed., 1996.
Al-Qaradawi, Yusuf: Fiqh al-zakat, Mu'assasat al-risalah, Beirut, 8[a] ed., 1985.
Al-Qaradawi, Yusuf: Min huda al-islam, fatawa mu'asirah, Dar al-qalam, Kuwait, 3[a] ed., 1987.
Al-Qaradawi, Yusuf: Mushkilat al-faqr wa-kayf 'alajaha al-islam, Maktabat Wahbah, il Cairo, 5[a] ed., 1986.
Al-Qudat, Ahmad Mustafa 'Ali: Al-shari'ah al-islamiyyah wal-funun: al-taswir, al-musiqa, al-ghina', al-tamthil, Dar al-jil, Beirut e Dar Ammar, Amman, 1988.
Al-Qudat, Sharaf: Mata tunfakh al-ruh fil-janin, Dar al-furqan, Amman, 1990.
Al-Qurtubi (1272): Al-jami' li-ahkam al-Qur'an, Al-hay'ah al-masriyyah al-'ammah lil-kitab, il Cairo, 1987.
Al-Razi, Al-Fakhr (d. 1209): Al-tafsir al-kabir, Dar al-kutub al-'ilmiyyah, Teheran, 1978.
Al-Rifa'i, Mustafa: Nidham al-usrah 'ind al-muslimin wal-masihiyyin fiqhan wa-qada'an, Al-sharikah al-'alamiyyah lil-kitab, Beirut, 1990.
Al-Riyami: Hasan Halaf: Al-'adah al-sirriyyah, al-istimna' min al-nahiyatayn al-diniyyah wal-sihhiyyah, Maktabat Al-Damiri, Al-Sayb, 1994.
Al-Saadawi, Nawal: Al-mar'ah wal-jins, Maktabat Madbuli, 5[a] ed., il Cairo, 1983.
Al-Saadawi, Nawal: Awqifu khitan al-dhukur, in: Rose Al-Yusuf, 21 dicembre 1998.
Al-Saadawi, Nawal: Haqa'iq al-tib al-jadidah fi al-Wilayat al-muttahidah hawl khitan al-dhukur wal-inath, in: October, no 954, 5 febbraio 1995, p. 70.
Al-Saadawi, Nawal: Hawl risalat al-tabibah al-shabbah, in: Al-Ahram, 18 maggio 1995, p. 8.
Al-Saadawi, Nawal: Marrah ukhra hawl risalat al-tabibah al-shabbah, in: Al-Ahram, 7 giugno 1995, p. 8.
Al-Saadawi, Nawal: The hidden face of Eve, women in the arab world, Zed Press, Londra, 1980.
Al-Sabuni, 'Abd-al-Rahman: Sharh qanun al-ahwal al-shakhsiyyah, Matba'at jami'at Dimashq, Damasco, vol. 1, 1971-73.
Al-Sabuni, Muhammad 'Ali: Rawa'i' al-bayan tafsir ayat al-ahkam min al-Qur'an, Manahil al-'irfan, Beirut e Maktabat Al-Ghazali, Damasco, 3[a] ed., 1981.
Al-Sa'di, Da'ud Sulayman: Al-istinsakh bayn al-'ilam wal-fiqh, Dar al-harf al-'arabi, Beirut, 2002.
Al-Saghir, Jamil 'Abd-al-Baqi: Khitan al-inath bayn al-ibahah wal-tajrim, 2[a] ed., s. e., il Cairo, 1995.
Al-Sa'idi, 'Abd-al-Mit'al (d. 1971): Al-hurriyyah al-diniyyah fil-islam, Dar al-fikr al-'arabi, il Cairo, 2[a] ed., s.d.
Al-Salihi, Shawqi Zakariyya: Al-talqih al-sina'i bayn al-shari'ah al-islamiyyah wal-qawanin al-wad'iyyah, Dar al-nahdah al-'arabiyyah, il Cairo, 2001.

Al-Samari, 'Adli: Al-intihak al-jinsi lil-zawjah, dirasah fi sociolojia al-'unf al-usari, Dar al-ma'rifah al-jami'iyyah, Alessandria, 1999.
Al-Samirra'i, Yunis Al-Sheikh Ibrahim: Al-ahadith al-qudsiyyah, Maktabat al-sharq al-jadid, Bagdad, 2[a] ed., 1988.
Al-Sanhuri, 'Abd-al-Razzaq (d. 1971): Masadir al-haq fil-fiqh al-islami, Al-majma' al-'ilmi al-'arabi al-islami, Beirut, 1955.
Al-Sanhuri, Muhammad Ahmad Faraj: Al-usrah fil-tashri' al-islami, Wazarat al-tarbiyah wal-ta'lim, il Cairo, 1987.
Al-Saqqa, Mahmud: Falsafat 'uquqbat al-i'dam aw al-'uqubah al-'udhmah bayn al-nadhariyyah wal-tatbiq, Dar al-Maghrib, Rabat, 1978.
Al-Sarakhsi (d. 1090): Kitab al-mabsut, Dar al-ma'rifah, Beirut, 1986.
Al-Sawi, Muhammad: Youssef Chahine amam al-mahakim, Maktabat al-ma'arif al-hadithah, Alessandria, 1998.
Al-Sayim, Muhammad: Hiwar ma' al-shayatin, Dar al-fadilah, il Cairo, vol. 1, 1992 e vol. 2, 1995.
Al-Sayyid, Muhammad Zaki: Nadhariyyat al-ta'min fil-fiqh al-islami, Dar al-manar, Heliopolis, 1986.
Al-Sayyuti, Jalal-al-Din (d. 911 h): Al-wishah fi fawa'id al-nikah, Al-Quds lil-nashr wal-i'lan, il Cairo, 2001.
Al-Sayyuti, Khalid 'Abd-al-Halim: Al-Baha'iyyah 'aqa'iduha ahdafuha al-isti'mariyyah, Wazarat al-awqaf, il Cairo, 2007.
Al-Shafi'i, Muhammad: Ahkam al-usrah fi daw' mudawanat al-ahwal al-shakhsiyyah, 2[a] ed., Al-manshurat al-jami'yyah al-maghribbiyah, Marrakesh, 1995.
Al-Shamrani, 'Abd-al-Rahman Nasir: Mamlakat al-fada'ih, asrar al-qusur al-malakiyyah al-su'udiyyah, vol. 1, Dar al-insan, Beirut, 1988.
Al-Sharabasi, Ahmad: Yas'alunak fil-din wal-hayat, Dar al-jil, Beirut, 1991.
Al-Sha'rawi, Muhammad Mitwalli (d. 1998): Qadaya islamiyyah, Dar al-shuruq, Beirut e il Cairo 1977.
Al-Sharbini, Shams-al-Din: Mughni al-mihtaj ila ma'rifat alfadh al-minhaj, Dar al-kutub al-'ilmiyyah, Beirut, 1994
Al-Shawaribi, 'Abd-al-Hamid: Al-huquq al-siyasiyyah lil-mar'ah fil-islam, Mansha'at al-ma'arif, Alessandria, 1987.
Al-Shawkani, Muhammad (d. 1834): Fath al-qadir al-jami bayn fannay al-riwayah wal-dirayah min 'ilm al-tafsir, Dar al-ma'rifah, Beirut, 1979.
Al-Shawkani, Muhammad (d. 1834): Irshad al-fuhul fi tahqiq al-haq fi 'ilm al-usul, in: http://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=72739
Al-Shawkani, Muhammad (d. 1834): Nayl al-awtar min ahadith sayyid al-akhyar, sharh muntaqa al-akhbar, Dar al-jil, Beirut, s.d. Testo nell'annesso 2 in: Aldeeb Abu-Sahlieh: Khitan (v. la bibliografia).
Al-Shaybani, 'Abd-al-Wahhab 'Abd-al-'Aziz: Huquq al-insan wa-hurriyyatuh al-asasiyyah fil-nidhan al-islami wal-nudhum al-mu'asirah, Matabi' al-jam'iyyah al-malakiyyah, s.l., 1980.
Al-Shaykh Al-Saduq, Abu-Ja'far (d. 991): 'Ilal al-shara'i', Dar al-balaghah, Beirut, s.d.
Al-Siba'i, Mustafa: Al-mar'ah bayn al-fiqh wal-qanun, Al-Maktab al-islami, Beirut e Damasco, 5[a] ed., s.d.
Al-Sukkari, 'Abd-al-Salam 'Abd-al-Rahim: Khitan al-dhakar wa-khifad al-untha min mandhur islami, Dar al-manar, Heliopolis, 1988.
Al-Sulayman, 'Abd-Allah Ibn 'Abd-al-Rahman: Al-bayan al-mufid 'an hukm al-tamthil wal-anashid, Maktabat al-tarbiyah al-islamiyyah, il Cairo, 1990.
Al-Tabari, Muhammad (d. 923): Tafsir Al-Tabari, Dar al-fikr, Beirut, 3[a] ed., 1978.
Al-Tabari, Muhammad (d. 923): Tarikh Al-Tabari, 'Iz-al-Din, Beirut, 3[a] ed., 1992.
Al-Tabatba'i, Al-Sayyid 'Ali: Riad al-masa'il fi bayan al-ahkam bil-dala'il, Dar al-huda, Beirut, 1992.
Al-Tahhawi (d. 933): Mukhtasar mushkil al-athar, Dar Sadir, Beirut, 1333 h.
Al-Taqrir al-iqtisadi al-'arabi al-muwahhad, Mu'assasat al-Ahram, il Cairo, 1990.
Al-Tawil, 'Uthman: Al-tarbiyah al-jinsiyyah fil-islam, Dar al-Furqan, il Cairo, 1992.
Al-Tibi, 'Akashah 'Abd-al-Minan: 'Ibadat al-awthan: al-asnam, al-tamathil, al-taswir, al-sinama, al-television, Maktabat al-turath al-islami, il Cairo, 1990.

Al-Tifashi, Shihab-al-Din Ahmad: Nuzhat al-albab fima la yujad fi kitab, Riad El-Rayyes, Londra, 1992.
Al-Tirmidhi (d. 892): Jami' Al-Tirmidhi, CD Al-'alamiyyah, Beirut, 1991-1996.
Al-Tubrusi, Al-Fadl (d. 1153): Makarim al-akhlaq, Mu'assasat Al-A'lami lil-matbu'at, Beirut, 1994.
Al-Tubrusi, Al-Fadl (d. 1153): Tafsir jawam' al-jam'i, Teheran, 1989.
Al-Tusi, Abu-Ja'far (d. 1067): Al-nihayah fi mujarrad al-fiqh wal-fatawa, Intisharat Quds Muhammadi, Qum, 1985.
'Alwan, 'Abd-Allah Nasih: Tarbiyat al-awlad fi al-islam, Dar al-salam, Riad, 8ª ed., 1985.
Al-Wansharisi (d. 1508): Al-mi'yar al-mu'rib wal-jami' al-mujrib an fatawa ahl Afriqya wal-Andalus wal-Maghrib, Wazarat al-awqaf, Rabat, 1981.
Al-Zarqa', Mustafa Ahmad: Nidham al-ta'min, haqiqatuh wal-ra'y al-shar' fih, Dar al-risalah, Beirut, 1984.
Al-Zarqani: Sharh al-Zarqani 'ala al-mawahib al-ludaniyyah lil-Qastalani, Dar Al-ma'rifah, Beirut, 1993.
Al-Zughbi, Muhammad 'Abd-al-Malik: Al-nisa' akthar ahl al-nar, Dar al-manar, il Cairo, 1997.
'Amarah, Muhammad: Fitnat al-takfir bayn al-shi'ah wal-wahhabiyyah wal-sufiyyah, Wazarat al-awqaf, il Cairo, 2006.
'Ammar, Rushdi: Al-adrar al-sihhiyyah al-natijah 'an khitan al-banat, in: Al-halaqah al-dirasiyyah an al-intihak al-badani li-sighar al-inath, 14-15 ottobre 1979, Jam'iyyat tandhim al-usrah, il Cairo, 1979, p. 44-53.
'Amru, Muhammad 'Abd-al-'Aziz: Al-libas wal-zinah fil-shari'ah al-islamiyyah, Mu'assasat al-risalah, Beirut e Dar al-furqan, Amman, 1983.
Anba Gregorius: Al-khitan fi al-masihiyyah, Lajnat al-nashr lil-thaqafah al-qubtiyyah al-urthudhuksiyyah, Al-Fajjalah, 1988.
Anba Gregorius: Al-qiyam al-ruhiyyah fi sir al-ma'mudiyyah, 2 vol., Lajnat al-nashr lil-thaqafah al-qubtiyyah al-urthudhuksiyyah, Al-Fajjalah, 1988.
Aouij-Mrad, Amel: La protection juridique de l'embryon malformé, in: Mouvements du droit contemporain, mélanges offerts au Professeur Sassi Ben Halima, Centre de publication universitaire, Tunisi, 2005, p. 631-649.
'Aqlah, Muhammad: Ahkam al-haj wal-'umrah, Maktabat al-risalah al-hadithah, Amman, 1981.
'Aqlah, Muhammad: Ahkam al-zakat wal-sadaqah, Maktabat al-risalah al-hadithah, Amman, 1982.
'Aqlah, Muhammad: Nidham al-usrah fil-islam, Maktabat al-risalah al-hadithah, Amman, 1983.
Aroua, Ahmed: Islam et contraception, Office des publications universitaires, 3ª ed., Algeri, 1987.
As'ad, Maurice: Al-asl al-usturi li-khitan al-inath fi al-'usur al-far'uniyyah, s. ed., il Cairo, 1005.
As'ad, Maurice: Khitan al-banat min mandhur masihi, Jam'iyyat tandhim al-usrah, il Cairo, s.d.
Assaad, Marie: Female circumcision in Egypt; current research and social implications, American University in Cairo, Social research Centre, il Cairo, 1979.
Attali, Jacques: Les juifs, les chrétiens et l'argent, interview in: L'Express, 10 gennaio 2002, p. 56-65, riprodotto in: http://www.denistouret.fr/ideologues/Attali.html.
Aubert, Jean-François: Traité de droit constitutionnel suisse, Éditions idées et calendes, Neuchâtel, vol. 1 e 2, 1967, e supplément 1967-1982, 1982.
'Awn, Kamal Ahmad: Al-mar'ah fil-islam, 2ª ed., Dar al-'ulum, Riad, 1983.
'Aziz, 'Abd-al-Ghaffar: Tahdid al-nasl jarimah fi haq al-din wal-watan, Dar al-haqiqah, Al-Mal'ah, 1988.
Babès, Laïla e Renard, Michel Hilal: Quelle liberté de conscience? in: *Libération,* 26 giugno 2000, in: http://oumma.com/spip.php?article1.
Badran, Badran Abu-al-'Aynayn: Al-'ilaqat al-ijtima'iyyah bayn al-muslimin wa-ghayr al-muslimin, Dar al-nahdah al-'arabiyyah, Beirut, 1980.
Bagatti, Bellarmino: L'Église de la circoncision, Pères franciscains, Gerusalemme, 1967.
Barth, M. Lewis (ed.): Berit mila in the reform context, Berit mila board of reform judaism, (s.l.), 1990.
Bauer, Julien: La nourriture cacher, Que sais-je no 3098, PUF, Parigi, 1996.
Benaïssa, Slimane: Prophètes sans dieu, Lansman, Carnières-Morlanwelz, Lansman, 2001.
Benkheira, Mohammed Hocine: Islam et interdits alimentaires, juguler l'animalité, PUF, Parigi, 2000.
Besançon, Alain: L'image interdite, une histoire intellectuelle de l'iconoclasme, Fayard, Parigi, 1994.

Bibawi, Nabil Luqa: Adam dusturiyyat qanun al-ahwal al-shakhsiyyah al-mutabbaq 'ala al-masihiyyin, s.e., [il Cairo], 2004.
Bickel, Benedikt Joseph: Religion et sport, Éditions Œuvre St-Augustin, St-Maurice, 1944.
Bigelow, D. Jim: Evangelical christianity in America and its relationship to infant male circumcision, in: Denniston; Hodges; Milos: Male and female circumcision (v. la bibliografia), p. 173-177.
Bigelow, Jim: The joy of uncircumcising, Hourglass, Aptos, 2ª ed., 1995.
Board in a stew over shechita, in: Totally Jewish, 24.5.2001, in: http://www.totallyjewish.com/community/news/?disp_type=0&disp_story=HYa4La.
Boespflug, François: Dieu dans l'art: Sollicitudini Nostrae de Benoît XIV (1745) et l'affaire Crescence de Kaufbeuren, Cerf, Parigi, 1984.
Bonnetain, Paul: Dieu dans le stade, L'Aire, Losanna, 1991.
Bousquet, Georges-Henri e Jahier, Henri: L'enfant endormi, Notes juridiques, ethnographiques et obstétricales, in: Revue algérienne, tunisienne et marocaine de législation et de jurisprudence, 1941, p. 17-36.
Boyd, Billy Ray: Circumcision exposed, rethinking a medical and cultural tradition, The Crossing Press, Freedom, 1998.
Branlard, Jean-Paul: Droit et gastronomie, aspect juridique de l'alimentation et des produits gourmands, LGDJ e Gualion éditeur, Parigi, 1999.
Brooks, Geraldine: Les femmes dans l'islam, un monde caché, Belfond, Parigi, 1995.
Brossard, Yves: Vues chrétiennes sur le sport, Flammarion, Parigi, 1961.
Bruce, James: Voyage aux sources du Nil en Nubie et en Abyssinie, 1768-1772, Londra, 1790-1792.
Bucaille, Maurice: La Bible, le Coran et la science: les Écritures saintes examinées à la lumière des connaissances modernes, 14ª ed., Seghers, Parigi, 1989.
Bucaille, Maurice: Le Coran et la science, in: Réflexions sur le Coran, Seghers, Parigi, 1989, p. 157-245.
Burgat, Florence: L'animal dans les pratiques de consommation, PUF, Parigi, 1995.
Burmester, O. H. E.: The sayings of Michael, metropolitan of Damietta, in: Orientalia Christiana Periodica, vol. II, no I-II, 1936, p. 101-128.
Burt, James C.: Surgery of Love, Carlton Press, Nuova York, 1975.
Caillois, Roger (dir.): Jeux et sport, Gallimard, Parigi, 1967.
Ce que croient les adventistes, 27 vérités bibliques fondamentales, Éditions Vie et Santé, Dammarie les Lys, 1990.
Centlivres, Pierre: Les Bouddhas d'Afghanistan, Éditions Favre, Losanna, 2001.
Centlivres, Pierre; Centlivres-Demont, Micheline: Imageries populaires en islam, Georg, Ginevra, 1997.
Centlivres, Pierre; Centlivres-Demont, Micheline: Une étrange rencontre: La photographie orientaliste de Lehnert et Landrock et l'image iranienne du prophète Mahomet, in: Études photographiques, no 17, novembre 2005, p. 4-15.
Charfi, Mohamed: Islam et liberté, le malentendu historique, Albin Michel, Parigi, 1998.
Clément d'Alexandrie (d. 213): Le pédagogue, Cerf, Parigi, 1970.
Clément d'Alexandrie (d. 213): Le protreptique, Cerf, Parigi, 1976.
Clément d'Alexandrie (d. 213): Les stromates, Cerf, Parigi, 1997.
Cohn, Haim H.: Usury, in The principles of Jewish law, edited by Menachem Elon, Encyclopaedia judaica, Gerusalemme, 1975, col. 500-505.
Cold, C. J.; Taylor, J.: The prepuce, in: BJU, vol. 83, suppl. 1, gennaio 1999, p. 34-44.
Colin Joël: L'enfant endormi dans le ventre de sa mère, Étude ethnologique et juridique d'une croyance au Maghreb, Presses universitaires de Perpignan, Perpignan, 1998.
Collectif 95 Maghreb Égalité: Cent mesures et dispositions: pour une codification maghrébine égalitaire du Statut personnel et du droit de la famille, Women living under muslim laws, 1995. Versione francese in: http://www.penelopes.org/xarticle.php3?id_article=1633.
Cook, Robert: Damage to physical health from pharaonic circumcision (infibulazione) of females. A review of the medical literature, in: Traditional practices affecting the health of women and children, Report of a Seminar, Khartum, 10-15 febbraio 1979, p. 53-69.
Coubertin, Pierre de: Textes choisis, Weidmann, Zurigo, 1986.

Crawley, Heaven: Women as asylum seekers, in: A legal handbook, immigration law, Practitioners' association and refugee action, Londra, 1997.
Cyrille d'Alessandria (d. 444): Lettres festales, Cerf, Parigi, 1991.
Dalil al-muslim fi bilad al-ghurbah, Dar al-ta'aruf lil-matbu'at, Beirut, 1990.
Daradkah, Yasin Ahmad Ibrahim: Nadhariyyat al-gharar fil-shari'ah al-islamiyyah, 2 vol., Wazarat al-awqaf, Amman, 1974.
Dasuqi, Shams-al-Din 'Arfah: Hashiyat Al-Dasuqi 'ala al-sharh al-kabir, Maktabat Zahran, il Cairo, s.d.
Da'ud, Al-Amin: Al-khifad al-far'uni, in: Al-Sabbagh, Muhammad Ibn Lutfi: Al-hukm al-shar'i fi khitan al-dhukur wal-inath, Munadhdhamat al-sihhah al-'alamiyyah, Al-Maktab al-iqlimi, Alessandria, 1995, p. 19-25.
Debrot, Samuel: L'opinion d'un directeur d'abattoir, in: Das sogenannte Schächtverbot, Schriftenreihe des Schweizerischen Tierschutzverbandes, no 6, Basilea, 1971, p. 20-21.
Decision by European Parliament could raise cost of kosher food, in: The Midwest Jewish Week, 17.7.1992, p. 4, http://www.ukar.org/ronen02.shtml.
Denniston, George C.: Circumcision: an iatrogenic epidemic, in: Denniston; Milos: Sexual mutilations (v. la bibliografia), p. 103-109.
Denniston, George C.; Hodges, Frederick Mansfield; Milos, Marilyn Fayre (ed.): Male and female circumcision: medical, legal, and ethical considerations in pediatric practice, Kluwer Academic/Plenum Publishers, Nuova York e Londra, 1999.
Denniston, George C.; Milos, Marilyn Fayre (ed.): Sexual mutilations a human tragedy, Plenum Press, Nuova York e Londra, 1997.
D'Hondt, Laurence: Quand les mollahs iraniens militent pour le mariage à durée déterminée, in: L'Hebdo, 22 febbraio 2007, p. 46-50.
Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, tomo 3, parte 2, Librairie Letouzey, Parigi, 1914.
Diegenant, A.: Les valeurs religieuses comme composantes de l'humanisme planétaire et comme moment d'identification entre les individus et les peuples, in: Sport et religions, Congrès mondial, 16-18 maggio 1993, Cap D'Agde, Languedoc-Roussillon, 1993.
Dietary Laws, in: Encyclopaedia judaica, vol. 6, 1978, col. 26-46.
Discussion paper on the animal welfare standards to apply when animals are commercially slaughtered in accordance with the religious requirements, Wellington, aprile 2001, in: http://www.maf.govt.nz/biosecurity/animal-welfare/nawac/papers/religious-requirements.pdf.
Dommen, Edouard: Calvin et le prêt à intérêt, in: Finance et bien commun, n. 16 (autunno 2003), Ginevra, 2004, p. 42-58.
Dupret, Baudoin: Le Jugement en action: ethnométhodologie du droit, de la morale et de la justice en Égypte, Librairie Droz, Ginevra-Parigi e CEDEJ, il Cairo, 2006.
El-Idrissi, Lahsen Sbai: La rémunération du capital en islam, in: Finance et bien commun, n. 16 (autunno 2003), Ginevra, 2003, p. 17-31.
El-Rouayheb, Khaled: Attitudes to homosexuality in early Ottoman Syria, Thesis MA Depart. of History and Archeology, American University of Beirut, Giugno 1996.
Fadl-Allah, Muhammad Husayn: Al-Masa'il al-fiqhiyyah, vol. 1, Dar al-malak, Beirut, 1995.
Fakiki, Tawfiq: Al-mut'ah wa-atharuha fil-islah al-ijtima'i, Dar al-adwa', Beirut, 1985.
Farghali, Abu-al-Hamd Mahmud: Al-taswir al-islami, nash'atuh wa-mawqif al-islam minhu wa-usuluh wa-madarisuh, Al-dar al-masriyyah al-lubnaniyyah, il Cairo e Beirut, 1991.
Favre, Antoine: Droit constitutionnel suisse, Éditions universitaires, Friburgo, 2ª ed., 1970.
Fayyad, Muhammad: Al-batr al-tanasuli lil-inath: khitan al-banat, Dar al-shuruq, Beirut, 1998.
Felix, Minucius (data di decesso ignota): Octavius, in: http://www.chez.com/voxdei/felix.htm
Female genital mutilation, an overview, OMS, Ginevra, 1998.
Fihmi, Faruq: Al-Rayyan, masyadat al-kibar wal-sighar, Mu'assasat Amun al-hadithah, il Cairo, 1989.
Filal, Souad: L'incontrôlable désir, Éditions Eddif, Casablanca, 1991.
Fink, Aaron J.: A possible explanation for heterosexual male infection with AIDS, in: New England Journal of Medicine, 1986, 315, p. 1167.
Fink, Aaron J.: Circumcision: a parent's decision for life, Kavanah Publishing, Los Altos (CA), 1988.
Finkelstein, Israël e Silberman, Neil Asher: La Bible dévoilée: les nouvelles révélations de l'archéologie, trad. Patrice Ghirardi, Bayard, Parigi, 2002.

Fleiner, Thomas: Article 25bis, in: Commentaire de la Constitution fédérale de la Confédération suisse du 29 maggio 1874, Helbing e Liechtenhahn, Basilea, stato: 1989.
Fleiss, Paul M.: An analysis of bias regarding circumcision in american medical literature, in: Denniston; Hodges; Milos: Male and female circumcision (v. la bibliografia), p. 379-402.
Fleiss, Paul M.: Where is my foreskin? The case against circumcision, in: Mothering, inverno 1997, p. 39.
Fodah, Faraj (d. 1992): Al-mal'ub, qissat sharikat tawdhif al-amwal, Dar Masr al-jadidah, il Cairo, 2[a] ed., 1988.
Freeman, M.: A child's right to circumcision, in: BJU, vol. 83, suppl. 1, gennaio 1999, p. 74-78.
Freud, Sigmund (d. 1939): L'homme Moïse et la religion monothéiste, Gallimard, Parigi, 1986.
Gafner, Raymond (dir.): Un siècle du Comité international olympique: l'idée, les présidents, l'œuvre, Comité international olympique, Losanna 1995.
Gairdner, Douglas: The fate of the foreskin, a study of circumcision, in: British Medical Journal, 1949, vol. 2, p. 1433-1437.
Gaius (d. v. 180): Institutes, texte établi et traduit par Julien Reinach, Les Belles Lettres, Parigi, 1965.
Galpaz-Feller, Pnina: The stela of King Piye: a brief consideration of clean and unclean in Ancient Egypt and the Bible, in: Revue biblique, vol. 102, 1995, p. 506-521.
Ganzfried, Chlomoh: Abrégé du choul'hane aroukh, Librairie Colbo, Parigi, 4[a] ed., 1983.
Gasche, Robert: Le statut juridictionnel des étrangers en Égypte, École professionnelle Don Bosco, Alessandria, 1949.
Gaudeul, Jean-Marie: Appelés par le Christ, ils viennent de l'islam, Cerf, Parigi, 1991.
Gayman, Dan: Lo, children... our heritage from God, Church of Israel, Schell City, 1991.
Gellatley, Juliet: Going for the Kill: A Viva! report on religious (ritual) slaughter: Do supermarket chains sell religiously slaughtered meat? http://www.viva.org.uk/Viva!%20Campaigns/Slaughter /goingforthekill3.htm#Stunning%20Abroad
Ghadban, Munir Muhammad Najib: Hukm ta'lim al-nisa', Maktabat al-turath al-islami, il Cairo, 1984.
Ghanem, Isam: Islamic medical jurisprudence, Artur Probsthain, Londra, 1981.
Ghazali (d. 1111): Le livre des bons usages en matière de mariage, trad. L. Bercher et G.-H. Bousquet, Maisonneuve, Parigi; Thornton, Oxford, 1953.
Ghurab, Mahmud 'Abd-al-Hamid: Ahkam islamiyyah idanah lil-qawanin al-wad'iyyah, Dar al-i'tisam, il Cairo, 1986.
Giorgis, Belkis Wolde: Female circumcision in Africa, Economic commission for Africa, United Nations, 1981 (St/ECA/ATRCW/81/02).
Glass, J. M.: Religious circumcision: a jewish view, in: BJU, vol. 83, suppl. 1, gennaio 1999, p. 17-21.
Goldman, Ronald: Circumcision the hidden trauma, how an american cultural practice affects infants and ultimately us all, Vanguard publications, Boston, 1997.
Grabar, André: L'iconoclasme byzantin, le dossier archéologique, Flammarion, Parigi, 1984.
Grandin, Temple and Regenstein, Joe M.: Religious slaughter and animal welfare: a discussion for meat scientists, Meat Focus International, in: CAB International, marzo 1994, p. 115-123, in: http://www.grandin.com/ritual/kosher.slaugh.html.
Greek papyri of the British Museum, British Museum, Londra, vol. 1, 1893.
Haeri, Shahla: Law of desire, temporary marriage in Iran, Tauris, Londra, 1989.
Hallaf, 'Abd Al-Wahhab (d. 1956): Les fondements du droit musulman, trad. Claude Dabbak, Asma Godin et Mehrezia Labidi Maiza, Ed. Al-Qalam, Parigi, 1997.
Hamdan, Nadhir: Al-muwatta'at lil-imam Malik, Dar al-qalam, Damasco e Al-Dar al-shamiyyah, Beirut, 1992.
Hammad, Suhaylah Zayn-al-'Abidin: Masirat al-mar'ah al-su'udiyyah ila ayn, Al-dar al-su'udiyyah, Jeddah, 3[a] ed., 1984.
Hamou, Maurice e El-Khayat, Najat: Maroc, in: Régimes matrimoniaux, successoraux et libéralités dans les relations internationales et internes, Bruylant. Bruxelles, 2003.
Hanafi, Salih: Al-marja' fi qada' al-ahwal al-shakhsiyyah lil-masriyyin, Mu'assasat al-matbu'at al-hadithah, Alessandria, s.d.
Harb, Al-Ghazali: Istiqlal al-mar'ah fil-islam, Dar al-mustaqbal al-'arabi, il Cairo, 1983.

Harjah, Mustafa Majdi: Al-ta'liq 'ala qanun al-'uqubat fi daw' al-fiqh wal-qada', Nadi al-qudat, 2ª ed., il Cairo, 1991-92.
Hartinger, Werner: Das betäubungslose Schächten der Tiere im 20. Jahrhundert, eine Dokumentation, Die grüne Reihe, Fachverlag für Tierschutzliteratur Fred Wipfler, Munich, (s.d.).
Hartinger, Werner: Das betäubungslose Schächten der Tiere in unserer Zeit, conferenza, 8 settembre 2000, Berlino, in: http://www.vgt.ch/news/000926.htm.
Hasan, Najat Qassab: Qanun al-ahwal al-shakhsiyyah, S.e., Damasco, 2ª ed., 1985.
Hasan, Yasin Muhammad: Al-islam wa-qadaya al-fan al-mu'asir, Dar al-albab, Damasco e Beirut, 1990.
Hecht, Esther: The cutting edge, in: The Jerusalem Post Magazine, 27 febbraio 1998, p. 13-15.
Henninger, Joseph: L'impureté des aliments et du sang chez les peuples sémitiques, in: Supplément au Dictionnaire de la Bible, Parigi, 1975, IX, p. 476-482.
Henninger, Joseph: Nouveaux débats sur l'interdiction du porc dans l'islam, in: Le cuisinier et le philosophe, Hommage à Maxime Rodinson, Parigi, 1982, p. 29-40.
Hérodote (d. v. 424 avanti Cristo): Histoires, Belles Lettres, Parigi, 1972.
Hippolyte (d. v. 235): La tradition apostolique, Cerf, Parigi, 1968.
Hizb al-tahrir: Muqaddimat al-dustur aw al-asbab al-muwjibah lah, [Gerusalemme?], 1963.
Hodges, Frederick: A short history of the institutionalization of involuntary sexual mutilation in the United States, in: Denniston; Milos: Sexual mutilations (v. la bibliografia), p. 17-40.
Hoffman, Shirl J. (ed.): Sport and religion, Human Kinetics Books, Champagn, Illinois, 1992.
Hosken, Fran P.: The Hosken Report, genital and sexual mutilation of females, Women's International Network News, Lexington, 4ª ed., 1994.
Husayn, 'Abd-Allah Muhammad: Al-hurriyyah al-shakhsiyyah fi Masr, s.l., s.n., 1996.
Husayn, 'Izzat: Al-ijhad wa-jara'im al-a'rad bayn al-shari'ah wal-qanun, Dar al-'ulum, Riad, 1984.
Husni, Mahmud Najib: Sharh qanun al-'uqubat, al-qism al-khas, Matba'at jami'at al-Qahirah, il Cairo, 1978.
Ibn-Abi-al-Dunya, 'Abd-Allah (d. 894): Kitab al-'iyal, Dar al-wafa, Al-Mansurah, 1997.
Ibn-Abi-al-Dunya, 'Abd-Allah (d. 894): Sifat al-jannah wa-ma a'ad Allah li-ahliha min al-na'im, Dar al-Bashir, Amman e Muassasat al-risalah, Beirut, 1997.
Ibn-Abi-Usaybi'ah, Muwaffaq-al-Din (d. 1236): 'Uyun al-anba fi tabaqat al-atibba, Dar al-kutub al-'ilmiyyah, Beirut, 1998.
Ibn-al-'Arabi, Abu-Bakr (d. 1148): Ahkam al-Qur'an, Dar al-fikr, Beirut, 1972.
Ibn-al-'Assal, Al-Safi Abu-al-Fada'il (d. v. 1265): Al-majmu' al-safawi, il Cairo, 1908.
Ibn-al-Dardir, 'Abd-al-'Aziz: Li-maslahat man tahdid al-nasl wa-tandhimuh, Maktabat al-Qur'an, il Cairo, 1990.
Ibn-al-Haj: Abu 'Abd-Allah (d. 1336): Al-madkhal, Dar al-turath, il Cairo, s.d.
Ibn-al-Jallab, 'Ubayd-Allah (d. 988): Al-tafri', Dar al-gharb al-islami, Beirut, 1987.
Ibn-al-Jawzi, Abu-al-Faraj (d. 1021): Kitab Ahkam al-nisa', Dar al-fikr, Beirut, 1996.
Ibn-al-Siddiq, 'Abd-al-'Aziz: Ma yajuz wa-ma la yajuz fil-hayat al-zawjiyyah, Boukili, Qunaytara, 1998.
Ibn-'Asakir, 'Ali (d. 1176): Tabyin al-imtinan bil-amr bil-khitan, Dar al-sahabah lil-turath, Tanta, 1989.
Ibn-'Ashur, Muhammad Al-Tahir (d. 1973): Usul al-nidham al-ijtima'i fil-islam, Al-sharikah al-tunisiyyah lil-tawzi', Tunisi, 1976.
Ibn-Baz, 'Abd-al-'Aziz Ibn-'Abdallah: Al-Fatawa, Kitab al-da'wa, Riad, 1995.
Ibn-Dhafir, Sa'd Muhammad: Al-ijra'at al-jina'iyyah fi jara'im al-hudud fil-mamlakah al-'arabiyyah al-su'udiyyah, Riad, dall'autore, 1999.
Ibn-Hajar, Ahmad (d. 1449): Fath al-bari bi-sharh sahih al-imam Al-Bukhari, Idarat al-buhuth al-'ilmiyyah, Riad, s.d.
Ibn-Hajar, Ahmad (d. 1567): Al-fatawa al-kubra al-fiqhiyyah, Dar Sadir, Beirut, s.d.
Ibn-Hajar, Ahmad (d. 1567): Kaf al-ri'a' 'an muharramat al-lahuw wal-sama', Dar al-kutub al-'ilmiyyah, Beirut, 1986.
Ibn-Hanbal (d. 855): Musnad Ibn-Hanbal, Bayt al-afkar al-dawliyyah, Riad, 1998.
Ibn-Hazm, 'Ali (d. 1064): Al-Muhalla, Dar al-afaq al-jadidah, Beirut, s.d.
Ibn-Hisham (d. 828): Al-sirah al-nabawiyyah, Al-maktabah al-tawfiqiyyah, il Cairo, [1979].

Ibn-Kathir, Isma'il (d. 1373): Al-sirah al-nabawiyyah, Dar al-ma'rifah, Beirut, 1976.
Ibn-Kathir, Isma'il (d. 1373): Tafsir al-Qur'an al-'adhim, Dar al-ma'rifah, Beirut, 1980.
Ibn-Khaldoun (d. 1406): Discours sur l'histoire universelle, trad. Monteil, Impr. catholique, Beirut, 1967.
Ibn-Majah (d. 886): Sunan Ibn-Majah, CD Al-'alamiyyah, Beirut, 1991-1996.
Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah, Shams-al-Din (d. 1351): Al-ruh, Dar al-manar, il Cairo, 1993.
Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah, Shams-al-Din (d. 1351): Hadi al-arwah ila bilad al-afrah, Dar ihya' al-kutub al-'arabiyyah, il Cairo, (s.d.).
Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah, Shams-al-Din (d. 1351): Rawdat al-muhibbin wa-nuzhat al-mushtaqin, Dar al-jil. Beirut, 1956.
Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah, Shams-al-Din (d. 1351): Tuhfat al-mawdud bi-ahkam al-mawlud, Mu'as-sasat al-rayyan, Beirut, s.d. Testo nell'annesso 1 in: Aldeeb Abu-Sahlieh: Khitan (v. la bibliografia).
Ibn-Qudamah, Abu-Muhammad 'Abd-Allah (d. 1223): Al-mughni, Dar al-kitab al-'arabi, Beirut, 1983.
Ibn-Taymiyyah (d. 1328): Fiqh al-taharah, Dar al-fikr al-'arabi, Beirut, nuova ed., 1991.
Ibn-Taymiyyah (d. 1328): Majmu' fatawa shaykh al-islam Ahmad Ibn-Taymiyyah, Dar al-'arabiyyah, Beirut, 1978.
Ibrahim, Mohsin: Greffe d'organes, euthanasie et clonage: le point de vue de l'islam, trad. Younès Dassili, Tawhid, Lyon, 2003.
Ibrahim, Najashi 'Ali: Al-khitan fi al-shari'ah al-islamiyyah, Al-maktabah al-tawfiqiyyah, il Cairo, 1997.
Ibrahim, Wafa': Falsafat fan al-taswir al-islami, Al-Hay'ah al-masriyyah al-'ammah lil-kitab, il Cairo, 1996.
Idris, 'Abd-al-Fattah Mahmud: Ahkam al-'awrah fil-fiqh al-islami, 2 vol., Jami'at al-Azhar, il Cairo, 1993.
Idris, 'Abd-al-Fattah Mahmud: Al-ijhad min mandhur islami, s.e., [il Cairo], 1995.
Iqtirah bi-mashru' qanun bi-isdar qanun al-'uqubat, Lajnat taqnin ahkam al-shari'ah al-islamiyyah, annesso 19, 70ª sessione di Majlis al-sha'b, 1 luglio 1982.
Isenberg, Seymour; Elting, L. Melvin: A guide to sexual surgery, in: Cosmopolitan, vol. 181, no. 5, novembre 1976. p. 104-108.
Isma'il, Ihab Hasan: Usul al-ahwal al-shakhsiyyah li-ghayr al-muslimin, dirasah muqaranah, Maktabat al-Qahirah al-hadithah, il Cairo, s.d.
Itfish, Muhammad Yusuf (d. 1914): Sharh kitab al-nil wa-shifa' al-'alil, Maktabat al-irshad, Jeddah, 3ª ed., 1985.
Jabr, Dandal: Hukm al-islam fil-suwar wal-taswir, Maktabat al-manar, Zarka, 3ª ed., 1986.
Jad-al-Haq, 'Ali Jad-al-Haq: Buhuth wa-fatawa islamiyyah fi qadaya mu'asirah, Al-Azhar, il Cairo, 1995.
Jad-al-Haq, Jad-al-Haq 'Ali: Khitan al-banat, in: Al-fatawa al-islamiyyah min dar al-ifta' al-masriyyah, Wazarat al-awqaf, (il Cairo), vol. 9, 1983, p. 3119-3125.
Ja'far, Muhammad Anas Qasim: Al-huquq al-siyasiyyah lil-mar'ah fil-islam wal-fikr wal-tashri' al-mu'asir, Dar al-nahdah al-'arabiyyah, il Cairo, 1987.
Jakobi, Paul e Rösch, Heinz-Egon (ed.): Sport und Religion, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 2ª ed. 1986.
Jalhum, Ibrahim e Hammad, 'Abd-al-Salam: Mu'jizat al-Rasul, Al-Dar al-masriyyah al-lubaniyyah, il Cairo, 4ª ed., 2001.
Jamal, Ahmad Muhammad: Yas'alunak, Dar ihya al-'ulum, Beirut, 3ª ed., 1994.
Janssen, Rosalind M. e Jack J.: Growing up in Ancient Egypt, Rubicon Press, Londra, 1990.
Jewish Board to consider stunning of animals before ritual knife slaughter, in: The Sunday Telegraph, 20.5.2001, in: http://www.lineone.net/telegraph/2001/05/20/news/jewish_74.html.
Johner, Michel: Travail, richesse et propriété dans le protestantisme, in: La revue réformée, no 218, 2002/3: http://www.unpoissondansle.net/rr/0206/index.php?i=5.
Josèphe, Flavius (d. 100): Antiquités juives, trad. Reinach, Éditeur Ernest Leroux, Parigi, 1926 (libri VI-X), 1904 (libri XI-XV) e 1929 (libri XVI-XX).
Josèphe, Flavius (d. 100): Autobiographie, trad. Pelletier, Belles Lettres, Parigi, 1959.

Josèphe, Flavius (d. 100): Contre Apion, trad. Blum, Belles Lettres, Parigi, 1972.
Josèphe, Flavius (d. 100): La guerre des juifs, trad. Savinel, Éditions de minuit, Parigi, 1959.
Julius, Anthony: Idolizing pictures: idolatry, iconoclasm and Jewish art, Thames e Hudson, Londra, 2000.
Kabbashi, Al-Mukashifi Taha: Tatbiq al-shari'ah al-islamiyyah fil-Sudan bayn al-haqiqah wal-itharah, Al-Zahra' lil-i'lam, il Cairo, 1986.
Kamal, 'Abd-Allah: Al-ibahiyyah wal-ijhad, ma'rakat Al-Azhar wal-hukumah, Dar Sphinx, il Cairo, 1994.
Karimi, 'Ali: Al-nidham al-qanuni l-intiqal ru'us al-amwal bayn al-aqtar al-'arabiyyah, Markaz dirasat al-wihdah al-'arabiyyah, Beirut 1990.
Kasser, Rodolphe: L'Évangile selon Thomas, présentation et commentaire théologique, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1961.
Kellison, Catherine: $100 Surgery for a million dollar sex life, in: Playgirl, vol. 2, no. 12, maggio 1975, p. 52.
Kellison, Catherine: Circumcision for women the kindest cut of all, in: Playgirl, vol. 1, no. 5, ottobre 1973, p. 76, 124.
Kenyatta, Jomo (d. 1978): Au pied du mont Kenya, Maspero, Parigi, 1967.
Kettani, Malika: Une banque originale la banque islamique, Imprimerie Najah El-Jadidah, Casablanca, 2002.
Khadir, Mahrus: 'Uqubat al-i'dam, in: Majallat al-muhamat (il Cairo), 1959, no 1, p. 308-321.
Khafaji, Ahmad Rif'at e Jum'ah, Rabih Lutfi: Qada' al-ahwal al-shakhsiyyah, Maktabat al-nahda al-masriyyah, il Cairo, 1960.
Khalaf-Allah, Muhammad Ahmad (d. 1997): Al-Qur'an wa-mushkilat hayatina al-mu'asirah, Al-mu'assasah al-'arabiyyah lil-dirasat wal-nashr, Beirut, 1982.
Khalifa, Rashad (d. 1990): Quran, hadith and islam, Islamic productions, Tucson, 1982.
Kishk, 'Abd-al-Hamid: Fatawa al-shaykh Kishk, Al-mukhtar al-islami, il Cairo, [1994].
Kishk, Muhammad Jalal: Khawatir muslim fil-mas'alah al-jinsiyyah, Maktabat al-turath al-islami, il Cairo, 1992.
Klein, Eva-Maria: Frauen und Erwerbstätigkeit, Bundesanstalt für Arbeit, Nürnberg, 1992.
Krauthammer, Pascal: Das Schächtverbot in der Schweiz 1854-2000, Die Schächtfrage zwischen Tierschutz, Politik und Fremdenfeindlichkeit, Schulthess, Zurigo, 2000.
La Bible de Jérusalem, Cerf, Parigi, 1984.
La campagne de contrôle des naissances en Égypte 1980-81, Centre d'études et de documentation économiques juridiques et sociales (CEDEJ), il Cairo, Dossier no 2, febbraio 1982.
Lahrichi, Fadéla Sebti: Vivre musulmane au Maroc, Guide des droits et des obligations, LGDJ, Parigi, 1985.
Laumann, E. O. (et al.): Circumcision in the United States: prevalence, prophylactic effects, and sexual practice, in: JAMA, 1997, 277, p. 1052-1057.
Le Coran, traduction de Denise Masson, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Parigi, 1967, in:
Le Soudan contemporain, Ed. Marc Lavergne, Karthala/Cermoc, Parigi e Amman, 1989.
Le Talmud de Jérusalem, Traité Aboda zara, vol. 6, trad. Moïse Schwab, Maisonneuve et Larose, Parigi, 1977, p. 176-245.
Le vin et les sous-produits de la vigne, in: www.alliancefr.com/users/kacher/Kcacher1-genr.htm, aggiornato novembre 2000.
Lenskyj, Helen Jefferson: Les femmes, le sport et l'activité physique: thèmes de recherches choisis, Centre de documentation pour le sport, Sport Canada, Gloucester (Ontario), 1994.
Les capitaux de l'Islam, Presses du CNRS, [Parigi?], 1990.
Les conciles œcuméniques, Cerf, Parigi, 1994.
Les lois alimentaires, in: www.alliancefr.com/users/kacher/Kcacher1-genr.htm, aggiornato novembre 2000.
Les waqfs dans l'Égypte contemporaine, Dossier établi par Kamal Barbar et Gilles Kepel, CEDEJ, Dossier no 1, il Cairo, s.d.
Leslau, Wolf: Coutumes et croyances des Falachas (juifs d'Abyssinie), Institut d'ethnographie, Parigi, 1957.

Levinger, Israel Meir: Die Jüdische Schlachtmethode, in: Schächten, Religionsfreiheit und Tierschutz, herausgegeben von Richard Potz, Brigitte Schinkele und Wolfgang Wieshaider, Plöchl, Freistadt; Kovar, Elging, 2001.
Levinger, Israel Meir: Schechita im Lichte des Jahres 2000, Zentralrat der Juden in Deutschland, Bonn-Bad Godesberg, und Machon Maskil L'David, Gerusalemme, 1996.
Lewis, Joseph: Al-khitan dalalah isra'iliyyah mu'dhiyah, trad. 'Isam-al-Din Hafni Nasif, Dar matabi' al-sh'ab, il Cairo, 1971.
Lewis, Joseph: In the name of humanity, Eugenics publishing company, Nuova York, 1949.
Luxenberg, Christoph: Die Syro-Aramäische Lesart des Koran, ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache, 2[a] ed., Hans Schiller, Berlino, 2004.
Madkur, Muhammad Salam: Al-janin wal-ahkam al-muta'alliqah bih fil-fiqh al-islami, Dar al-nahdah al-'arabiyyah, il Cairo, 1969.
Madkur, Muhammad Salam: Nadhariyyat al-ibahah 'ind al-usuliyyin wal-fuqaha', 2[a] ed., Dar al-nahdah al-'arabiyyah, il Cairo, 1984.
Maghawri, Muhammad 'Abduh: Zawaj al-jan min bani al-insan, Maktabat al-imam, il Cairo, 1995.
Mahmud, 'Abd-al-Ghani: Huquq al-mar'ah fil-qanun al-duwali al-'am wal-shari'ah al-islamiyyah, Dar al-nahdah al-'arabiyyah, il Cairo, 1991.
Mahmud, 'Abd-al-Halim: Fatawa al-imam 'Abd-al-Halim Mahmud, 2 vol., Dar al-ma'arif, il Cairo, 1981.
Mahmud, 'Abd-al-Halim: Qissat hayati, Dar al-ma'arif, il Cairo, 1981.
Mahmud, Ibrahim: Al-jins fil-Qur'an, Riad El-Rayyes, Beirut, 1994.
Mahmud, Ibrahim: Jughrafyat al-maladhdhat, al-jins fil-jannah, Riad El-Rayyes, Beirut, 1998.
Mahmud, Zaki Najib (d. 1993): Al-ma'qul wal-la ma'qul, Dar al-shuruq, Beirut e il Cairo, 1976.
Mahmud, Zaki Najib (d. 1993): Tajdid al-fikr al-'arabi, Dar al-shuruq, Beirut e il Cairo, 1974.
Mahmud, Zaki Najib (d. 1993): Thaqafatuna fi muwajahat al-'asr, Dar al-shuruq, Beirut e il Cairo, 1976.
Mahran, Mahmud 'Abd-al-Rahim: Al-ahkam al-shar'iyyah wal-qanuniyyah lil-tadakhkhul fi 'awamil al-wirathah wal-takathur, s.l., s.ed., 2002.
Maïmonide, Moïse (d. 1204): Le guide des égarés, trad. Salomon Munk, Verdier, Lagrasse, 1979.
Maïmonide, Moïse (d. 1204): Le livre de la connaissance, trad. V. Nikiprowetzky e A. Zaoui, Quadrige e PUF, Parigi 1961.
Majmu'at al-a'mal al-tahdiriyyah, al-qanun al-madani, Wazarat al-'adl, il Cairo, 1950.
Malik (d. 795): Al-Mouwatta, trad. Imam Sayad, Dar el-Fikr, Beirut, 2003.
Malik (d. 795): Muwatta, narrated by Ibn-Kathir, trad. F. Amir Zein Matraji, Dar al-fikr, Beirut, 1994.
Mann, Vivian, B.: Jewish texts on the visual arts, University Press, Cambridge, 2000.
Mansur, Mahmud: Al-riba fil-shari'ah al-islamiyyah wal-qanun, Dar harra', il Cairo, 1987.
Mansur, Muhammad Husayn: Al-nidham al-qanuni lil-usrah fil-shara'i ghayr al-islamiyyah, Dar al-jami'ah al-jadidah, Alessandria, 2003.
Martin, Pierre: La résurrection en images, Éditions Saint-Augustin, Saint Maurice, 2001.
Marx, Emanuel: Circumcision feasts among the Negev Bedouins, in: Middle East Studies, 4, 1973, p. 411-427.
Mashhur, Amirah 'Abd-al-Latif: Al-istithmar fil-iqtisad al-islami, Maktabat Madbuli, il Cairo, 1991.
Mashru' qanun jina'i 'arabi muwahhad, 4[a] sessione del Consiglio dei Ministri arabi di giustizia, Rabat, 14-17 aprile 1986.
Mawerdi (d. 1058): Les statuts gouvernementaux, Le Sycomore, Parigi, 1982.
Mawlawi, Faysal: Nidham al-ta'min wa-mawqif al-shari'ah minh, Dar al-irshad al-islamiyyah, Beirut, 1988.
Mawsu'at 'ulum al-hadith al-sharif, Wazarat al-awqaf, il Cairo, 2003.
McMillen, S. I. M.: None of these diseases, revised by David E. Stern, Revell, Grand Rapids, 15[a] ed., 1995.
Meinardus, Otto F. A.: Christian Egypt: faith and life, The American University in Cairo Press, il Cairo, 1970.
Menozzi, Daniele: La Chiesa e le immagini, San Paolo, Milano, 1995.
Menozzi, Daniele: Les images: l'Église et les arts visuels, Cerf, Parigi, 1991.

Mestiri, Saïd: Abulcassis, Abulqacim Khalef Ibn Abbès Az-Zahraoui, grand maître de la chirurgie arabe, Arcs Éditions, Tunisi, 1997.
Miller, Ruth A.: The Ottoman and islamic substratum of Turkey's Swiss civil code, in: Journal of islamic Studies, vol. XI, no. 3, settembre 2000, p. 335-361.
Mitwalli, 'Abd-al-Hamid: Mabadi' nidham al-hukm fil-islam, Mansha'at al-ma'arif, Alessandria, 1978.
Moro, Muhammad: 'Ilmaniyyun wa-khawanah, Al-Rawdah, il Cairo, 1996.
Mudhhir, Muntasir: Al-mut'ah al-muharramah: al-luwat wal-sihaq fil-tarikh al-'arabi, Al-dar al-'alamiyyah lil-kutub wal-nashr, il Cairo, 2001.
Mudlij, Jawdat: Al-hub fil-Andalus, Dar lisan al-'arab, Beirut, 1985.
Muhammad, Khalid 'Ali: Taqdimat kitaban fil-loat, Maktabat al-safahat al-dhahabiyyah, Riad, 1409h.
Muhsin, 'Abd-al-'Aziz Muhammad: Al-himayah al-jina'iyyah lil-'ard, Dar al-nahdah al-'arabiyyah, il Cairo, 1989.
Muhsin, 'Abd-al-'Aziz Muhammad: Al-himayah al-jina'iyyah lil-janin fil-shari'ah al-islamiyyah wal-qanun al-wad'i, Dar al-bashir, il Cairo, 1993.
Munjid, Manal Marwan: Al-ijhad fil-qanun al-jina'i, dirasah muqaranah, Tesi Facoltà di diritto d'Ain-Shams, il Cairo, 2002.
Murad, Mahmud Sidqi; 'Abd-al-Bir, Hasan Sa'id: Fawa'id al-bunuk halal am haram? Akhbar al-yom, il Cairo, 1992.
Musa, Kamil: Ahkam al-at'imah fi al-islam, Dar al-basha'ir al-islamiyyah, Beirut, 1996.
Muslim (d. 874): Sahih Muslim, CD Al-'alamiyyah, Beirut, 1991-1996.
Muslim (d. 874): Sahih Muslim, in: Al-kutub al-sittah, Dar al-salam, Riad, 1999.
Mustafa, Fathi Hassan: Da'awi al-talaq wal-ta'ah lil-muslimin wa-ghayr al-muslimin, Mansha'at al-ma'arif, Alessandria, 1991.
Mu'tamar al-sihhah al-injabiyyah, warshat 'amal hawl khitan al-inath, 25-26 marzo 1995, il Cairo, s.d.
Mu'tamar al-sihhah al-injabiyyah, warshat amal hawl khitan al-inath, 25-26 marzo 1995, il Cairo, s.d.
Mutilations sexuelles féminines, rapport d'un groupe de travail technique, OMS, Ginevra, 17-19 luglio 1995.
Naamane-Guessous, Soumaya: Au-delà de toute pudeur, la sexualité féminine au Maroc, Eddif, Casablanca, 1992.
Nadwat khitan al-inath, Markaz al-Nadim, il Cairo, 2 dicembre 1994.
Naqrish, Zakariyya Jalal Mitwalli: Qubul al-makhatir, Tesi Facoltà di diritto d'Ain-Shams, il Cairo, 1994.
Nasif, 'Imad: Fatayat lil-tasdir: khataya al-mashahir, [il Cairo], 1994.
Nawwab-al-Din, 'Abd-al-Rab: 'Amal al-mar'ah wa mawqif al-islam minh, Al-wafa', Al-Mansurah, 2ª ed., 1987.
Nefzaoui (d. 1324): Il giardino profumato, in: I capolavori della letteratura erotica, Alberto Peruzzo editore, Sesto San Giovanni, s.d., p. 179-371.
'Odeh, 'Abd-al-Qadir (d. 1954): Al-tashri' al-jina'i al-islami muqaran bil-qanun al-wad'i, Dar al-kitab al-'arabi, Beirut, 2 vol., 1979.
Office vétérinaire fédéral: Informations de base sur l'abattage rituel, 20.9.2001.
Origène (d. 254): Homélie sur la Genèse, Cerf, Parigi, 1985.
Øster, Jakob: Further fate of the foreskin: incidence of preputial adhesions, phimosis, and smegma among Danish schoolboys, in: Arch Dis Child, 1968, 43, p. 200-203.
Pacha, Hasan: Funun al-taswir al-islami fi Masr, Al-Hay'ah al-masriyyah al-'ammah lil-kitab, il Cairo, 1994.
Parsi, Banou: Des Iraniennes contre le voile, in: Alternatives non-violentes, no 83, estate 1992, p. 12-15.
Pasha, Hasan Shamsi: Asrar al-khitan tatajalla fi al-tib al-hadith, Maktabat al-sawadi, Jeddah, 2ª ed., 1993.
Pélissié du Rausas, Gérard: Le régime des capitulations dans l'empire ottoman, 2 vol., Rousseau, Parigi, 1905-1910.
Pellat, Charles: Ibn Al-Muqaffa' mort vers 140/757, Conseilleur du Calife, (Texte et traduction de Risala fi l-Sahaba), Maisonneuve e Larose, Parigi, 1976.
Philon d'Alessandria (d. 54): De specialibus legibus, Cerf, Parigi, 1975.
Philon d'Alessandria (d. 54): Quaestiones et solutiones in Genesim, Cerf, Parigi, 1984.

Pitrè, Giuseppe: La mafia e l'omertà, Brancato editore, s.l., 2002.
Platon: La république, trad. R. Baccou, Garnier-Flammarion, Parigi, 1966.
Plutarque (d. v. 125): Œuvres morales, tome V, 2ª parte, Isis et Osiris, Belles Lettres, Parigi, 1988.
Postacioglu Ilhan E.: L'adoption du Code civil suisse en Turquie et les points culminants de la réforme en cours, in: L'évolution récente du droit privé en Turquie et en Suisse, Schulthess, Zurigo, 1987, p. 9-27.
Price, Christopher: Male non-therapeutic circumcision: the legal and ethical issues, in: Denniston; Hodges; Milos: Male and female circumcision (v. la bibliografia), p.425-454.
Prigent, Pierre: Le judaïsme et l'image, Mohr, Tübingen, 1990.
Projet de programme politique du FIS, 7 marzo 1989, in: http://www.algerie-tpp.org/tpp/pdf/Documents_base.pdf, p. 65-79.
Qadri Pacha, Muhammad (d. 1888): Al-Ahkam al-shar'iyyah fil-ahwal al-shakhsiyyah 'ala madhhab al-imam Abi-Hanifah Al-Nu'man, Matba'at Hindiyyah, il Cairo, 4ª ed., 1900.
Qadri Pacha, Muhammad (d. 1888): Code du statut personnel et des successions d'après le rite hanafite, Codes égyptiens et lois usuelles en vigueur en Égypte, il Cairo, 51ª ed., 1939.
Qasim, Yusuf: Nadhariyyat al-difa' al-shar'i fil-fiqh al-jina'i al-islami wal-qanun al-wad'i, Dar al-nahdah al-'arabiyyah, il Cairo, 1985.
Qazit, Miftah Muhammad: Al-himayah al-qanuniyyah lil-janin bayn al-fiqh al-islami wal-qanun, Markaz dirasat al-'Alam al-islami, Valletta, 1995.
Rabah, Ghassan: 'Uqubat al-i'dam hal am mushkilah, Mu'assasat Naufal, Beirut, 1987.
Rabi', Hasan Muhammad: Al-ijhad fi nadhar al-musharri' al-jina'i, Dar al-nahdah al-'arabiyyah, il Cairo, 1995.
Ramadan, Muhammad: Khitan al-inath, dirasah 'ilmiyyah al-shar'iyyah, Dar al-wafa, Al-Mansurah, 1997.
Ramelet, Denis: La rémunération du capital à la lumière de la doctrine traditionnelle de l'Église catholique, in: Catholica, no 86, inverno 2004-05, in: http://www.salve-regina.com/Chretiente/Le_pret_a_interet_Ramelet.htm#_ftn26.
Rapport officiel des jeux de la XXVe Olympiade, COOB'92, Barcelone, 1992-1993.
Rashid, Madun: Qadaya al-lahuw wal-tarfih bayn al-hajah al-nafsiyyah wal-dawabit al-shar'iyyah, Dar Tibah, Riad, 1998.
Rashid, Nur Al-Sayyid: Wida'an lil-khilaf fi amr al-khitan, Dar al-wafa, Al-Mansurah, 1995. Testo nell'annesso 13 in: Aldeeb Abu-Sahlieh: Khitan (v. la bibliografia).
Ravich, Abraham: Preventing VD and cancer by circumcision, Philosophical Library, Nuova York, 1973.
Ravich, Abraham: The relationship of circumcision to cancer of the prostate, in: Journal of Urology, 1942, 48, p. 298-299.
Ravich, Abraham; Ravich, R. A.: Prophylaxis cancer of the prostate, penis and cervix by circumcision, in: New York State Journal of Medicine, 1951, 51:1519-20.
Recueil de documents du Conseil, Conseil des ministres arabes de la justice, Rabat.
Reymond, Bernard: Le protestantisme et l'image: pour en finir avec quelques clichés, Labor et fides, Ginevra, 1999.
Reymond, Bernard: Théâtre et christianisme, Labor et fides, Ginevra, 2002.
Rida, Muhammad Jawwad: Al-siyasat al-ta'limiyyah fi duwal al-khalij al-'arabiyyah, Muntada al-fikr al-'arabi, Amman, 1990.
Rida, Muhammad Rashid (d. 1935): Fatawa, Dar al-kitab al-jadid, Beirut, 1970.
Ritter, Thomas J.: Say no to circumcision, Hourglass, Aptos, 1992.
Rizq-Allah, 'Abd-al-Majid: Tandhim al-nasl, Al-sharikah al-qawmiyyah lil-nashr, Tunisi, 1963.
Romberg, Henry C.: Bris milah, a book about the jewish ritual of circumcision, Feldheim, Gerusalemme e Nuova York, 1982.
Romberg, Rosemary: Circumcision, the painful dilemma, Bergin e Garvey Publishers, Massachusetts, 1985.
Rothenberg, Moshe: Ending circumcision in the jewish community? Second international symposium on circumcision, San Francisco, 30 aprile – 3 maggio 1991, in: http://www.nocirc.org/symposia/second/rothenberg.html.

Rycx, Jean-François: Islam et dérégulation financière, banques et sociétés islamiques d'investissement: Le cas égyptien, CEDEJ, il Cairo, dossier 3, 1987.
Sabbagh, Muhammad Mitwalli: Al-'iddah fi ahkam al-nikah, Maktabat Madbuli, il Cairo, 1990.
Sa'd, 'Abd-al-'Aziz: Al-zawaj wal-talaq fi qanun al-usrah al-jaza'iriyyah, Dar al-ba'th, Costantine, 2[a] ed., 1989.
Sakouhi, Fethi: Insertion par le sport des jeunes d'origine maghrébine des banlieues en difficulté: mythe, illusion ou réalité, in: Migration Société, vol. 8, no 45, maggio-giugno 1996, p. 81-100.
Salih, Hasan 'Abd-al-Qadir: Dabt al-nasl, ab'aduh wa-atharuh al-dimughrafiyyah wal-iqtisadiyyah wal-ijtima'iyyah, Qism al-jughrafya, Jami'at al-Kuwait, no 29, maggio 1981.
Salim, Isam Anwar: Usul al-ahwal al-shakhsiyyah li-ghayr al-muslimin, Dar al-matbu'at al-jami'iyyah, Alessandria, 2004.
Salim, Muhammad Ibrahim: Dalil al-hayran fi hukm al-khifad wal-khitan kama yarah al-fuqaha' wal-atibba, Maktabat al-Qur'an, il Cairo, 1994.
Saqr, 'Atiyyah: Al-usrah taht ri'ayat al-islam, Mu'assasat Al-Sabah, Kuwait, 1980.
Sarah, Nathir: Al-tarbiyah al-'arabiyyah mundhu 1959, Muntada al-fikr al-'arabi, Amman, 1990.
Sayed, Ibrahim B.: Human cloning, in: Hamdard islamicus, Bait al-hikmah, Karachi, 1999.
Schoen, E. J.: The status of circumcision of newborns, in: N Engl J Medical, 1990, 322, p. 1308-1312.
Sed-Rajna, Gabrielle: L'argument de l'iconophobie juive, in: François Boespflug et Nicolas Lossky (ed.): Nicée II 787-1987, douze siècles d'images religieuses, Cerf, Parigi, 1987, p. 81-88.
Serhane, Abdelhak: L'amour circoncis, Éditions Eddif, Casablanca, 3[a] ed., 1998.
Sfeir, Leila: The status of Muslim women in sport: conflict between cultural tradition and modernization, in: International Review for the sociology of sport, vol. 20, no 4, 1985, p. 283-306.
Shahatah, Shawqi Isma'il: Tandhim wa-muhasabat al-zakat fil-tatbiq al-mu'asir, Al-Zahra' lil-i'lam al-'arabi, il Cairo, 2[a] ed., 1988.
Shahboun, 'Abd-al-Karim: Al-Safi fi sharh qanun al-iltizamat wal-'uqud al-maghribi, vol. 5, Matba'at al-najah, Casablanca, 2002.
Shahine, Husayn: Rihlah ila mamlakat al-jin, s. m., il Cairo, 1997.
Shahrur, Muhammad: Al-Kitab wal-Qur'an, qira'ah mu'asirah, Sharikat al-matbu'at, Beirut, 1992.
Shaltut, Mahmud (1964): Min tawjihat al-islam, Dar al-shuruq, Beirut e il Cairo, 7[a] ed., 1983.
Shawkat, Sabir: Al-ghisha' wa-ahlam al-'adharah, Dar al-jantal, il Cairo, 1998.
Shawkat, Sabir: Al-jan wal-jamilat, Dar al-Jantal, il Cairo, 1997.
Shawkat, Sabir: Asrar ahl-al-fan wal-siyasah ma' al-sihr wal-jin, Dar al-Jantal, il Cairo, 1996.
Shumayt, Walid: Youssef Chahine, Riad El-Rayyes, Beirut, 2001.
Simonsen, J. N. (et al.): Human immunodeficiency virus infection among men with sexually transmitted diseases: experience from a center in Africa, in: N Engl J Med, 1988, 319, p. 274-278.
Sport in the islamic Republic of Iran, National olympic committee, Teheran, 1984.
Steiner, Richard: Einige notwendige Betrachtungen zu BV Art. 2bis, in: Das sogenannte Schächtverbot, Schriftenreihe des Schweizerischen Tierschutzverbandes, no 6, Basilea, 1971.
Strabon (d. 21 ou 25): Géographie de Strabon, Hachette, Parigi, 1909.
Subhi, Ahmad Mahmud; Zaydan, Mahmud Fihmi: Fi falsafat al-tib, Dar al-nahdah al-'arabiyyah, Beirut, 1993.
Sulayman, Nadyah Halim: Al-musharakah fil-anshitah al-tarfihiyyah wal-riadiyyah wal-thaqafiyyah wal-musawat bayn al-jinsayn, in: Al-mar'ah al-masriyyah wal-'adalah al-ijtima'iyyah wal-iqtisadiyyah, Dar al-thaqafah, il Cairo, 1994, p. 25-39.
Suwaylim, Muhammad: Idarat al-masarif al-taqlidiyyah wal-masarif al-islamiyyah, Dar al-tiba'ah al-hadithah, il Cairo, 1987.
Tacite: Histoires, Garnier, Parigi, 1954.
Taha, Al-Sayyid Ahmad: 'Alaniyyat tanfidh hukm al-i'dam, [il Cairo], 1993.
Taha, Mahmud Ahmad: Khitan al-inath bayn al-tajrim wal-mashru'iyyah, Dar al-nahdah al-'arabiyyah, il Cairo, 1995.
Taha, Mahmud Muhammad (1985): Al-risalah al-thaniyah min al-islam, S.e., Umdurman, 6[a] ed., novembre 1986.
Tanib, Muhammad Shafiq (et al.): Ab'ad al-tanmiyah fil-watan al-'arabi, Dar al-mustaqbal, Amman, 2[a] ed., 1990.

Tantawi, Muhammad Sayyid: Mu'amalat al-bunuk wa-ahkamuha al-shar'iyyah, Matba'at al-sa'adah, il Cairo, 7[a] ed., 1991.
Tertullian (d. v. 220): On the resurrection of the flesh, trad. Holmes, in: http://www.ccel.org/fathers2/ANF-03/anf03-41.htm#P9676_2650295.
Tertullian: On idolatry, in: http://www.earlychristianwritings.com/text/tertullian02.html
The Quinsext Council, (or the Council in Trullo), 692, canon 67, in: http://www.fordham.edu/halsall/basis/trullo.html.
The untouchable milk: The touch of Non-Jews means millions of spilt milk, in: www.soundvision.com/halalhealthy/intouchablemilk.shtml
The word of wisdom, in: http://wordofwisdom.ldsteach.com/.
Thomas d'Aquin (d. 1274): Somme théologique, Cerf, Parigi, 1984-1986.
Toubia, Nahid: Evolutionary cultural ethics and the circumcision of children, in: Denniston; Hodges; Milos: Male and female circumcision (v. la bibliografia), p. 1-7.
'Uthman, Muhammad Ra'fat: Ri'asat al-dawlah fil-fiqh al-islami, Dar al-qalam, Dubai, 1986.
'Uthman, 'Uthman Muhammad: Ikhtilat al-jins fi madarisina, Dar al-i'tisam, il Cairo. 1986.
'Uways, Salah Mahmud: Khitan al-inath fi daw qawa'id al-mas'uliyyah al-jina'iyyah wal-madaniyyah fi al-qanun al-masri, Al-jam'iyyah al-masriyyah lil-wiqayah min al-mumarasat al-darrah, il Cairo, 3[a] ed., 1996.
Van der Plas, Dirk: L'image divine et son interdiction dans les religions monothéiste, 17 giugno 2000, http://www-aeg.montaigne.u-bordeaux.fr/PASSE/Dirk.htm
Van Howe, Robert S.: Neonatal circumcision and HIV infection, in: Denniston; Hodges; Milos: Male and female circumcision (v. la bibliografia), p. 99-129.
Vaux, Roland de: Les sacrifices de porcs en Palestine et dans l'ancien Orient, in: Bible et Orient, Cerf, Parigi, 1967, p. 499-516.
Verdoodt, Albert: Naissance et signification de la Déclaration universelle des droits de l'homme, Warny, Louvain, 1964.
Walden, William D.: Letter to the Editor, in: Playgirl, vol. 3, no. 5, ottobre 1975. p. 6.
Wallerstein, Edward: Circumcision: an american health fallacy, Springer Publishing, Nuova York, 1980.
Wallraff, Günter: Tête de Turc, trad. Alain Brossat e Klaus Schuffels, Librairie générale française, Parigi, 1988.
Warren, John P.: Norm UK and the medical case against circumcision, a British perspective, in: Denniston; Milos: Sexual mutilations (v. la bibliografia), p. 77-83.
Wathiqat Al-Dawhah lil-nidham (al-qanun) al-jaza'i al-muwahhad li-duwal majlis al-ta'awun li-duwal al-khalij al-'arabiyyah, Doha (Qatar), 7-9 ottobre 1997, in: http://library.gcc-sg.org/Arabic/APicshow.asp?mycover=80.
Wencelius, Léon: L'esthétique de Calvin, Slatkine reprints, Ginevra, 1979.
Wolbarst, Abraham L.: Circumcision and penile cancer, in: Lancet 1932, 1, p. 150-153.
Wollman, Leo: Female circumcision, in: Journal of the American Society of Psychosomatic Medicine and Dentistry, vol. 20, no. 4, 1973, p. 130-131.
Yaldai, Sarkhadun: islam und sport, Schriftenreihe des Instituts für Sportwissenschaft der Universität Düsseldorf, Heft 2, Düsseldorf, 1987.
Yasin, Bu-'Ali: Azmat al-mar'ah fil-mujtama' al-dhukuri al-'arabi, Dar al-hiwar, Ladhiqiyyah, 1992.
Yasin, Muhammad Na'im: Al-wajiz fil-fiqh al-jina'i al-islami, Dar al-furqan, Amman, 1983.
Young George: Corps de droit ottoman, vol. 6: Code civil ottoman, Clarendon Press, Oxford, 1906, p. 169-446.
Zahir, Ahmad Jamal: Al-mar'ah al-'arabiyyah, Dar Al-Kindi, Irbid, 1987.
Zakkar, Suhayl: Al-jami' fi akhbar al-qaramitah, Dar Hassan, Damasco, 1987.
Zaydan, 'Abd-al-Karim: Al-wajiz fi usul al-fiqh, Maktabat al-Quds, Mu'assasat al-risalah, Bagdad, Beirut, 6[e] ed., 1985.
Zoossmann-Diskin, Avshalom; Blustein, Raphi: Challenges to circumcision in Israel: the israeli association against genital mutilation, in: Denniston; Hodges; Milos: Male and female circumcision (v. la bibliografia), p. 345-349.
Zwahlen, Marie: Le divorce en Turquie, contribution à l'étude de la réception du code civil suisse, Droz, Ginevra, 1981.

Indice